5.16.03.

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1174
.S32
copy 1

# Einleitung

in die

# kanonischen Bücher

des

# alten Testamentes

von

**Dr. Wilhelm Schenz,**

Professor der Theologie am k. Lyceum in Regensburg, ord. Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Mit oberhirtlicher Genehmigung.

**Regensburg.**
Verlag von Alfred Coppenrath.
1887.

Buchdruckerei der Verlags-Anstalt in Regensburg.

Dem Andenken

des

hochverdienten seligen geistlichen Rates

**Dr. Peter Schegg,**

weiland o. ö. Professors der Exegese an der Universität München

(† den 9. Juli 1885).

# Vorwort.

Die nächste Veranlassung, gegenwärtige Schrift der Öffentlichkeit zu übergeben, war für den Verfasser das wiederholte Andrängen einiger besonders strebsamer Schüler, welche die mündlichen Ergänzungen zu dem ihnen diktierten Auszuge nur ungerne entbehrten. Wohl konnte er das Bedenken, ob angesichts der vorzüglichen Einleitungen von Haneberg, Reusch, Kaulen und anderen seine Arbeit nicht zum mindesten etwas überflüssiges wäre, keineswegs leicht zurückdrängen. Dennoch glaubten kompetente Beurteiler, gerade das feste Schema, welches hier in der Spezialeinleitung zu den einzelnen Büchern des Kanons unentwegt beibehalten ward, begründe einen gewissen Vorzug, indem es die Orientierung ungemein erleichtere. In rein formeller Hinsicht ist die Anlehnung an das Lehrbuch von Reusch unverkennbar. Ebenso will auch in der vorliegenden Einleitung das Kleingedruckte die nähere Ausführung und Begründung des Großgedruckten sein. Am meisten bedarf vielleicht einer Rechtfertigung das Verhältnis, in welchem die immer wiederkehrenden Punkte: Summarischer Inhalt, Authentizität,

Integrität und Autorität zu einander stehen. Daß die summarische Inhaltsangabe, wenigstens eine skelettartige Gliederung, zu den Aufgaben der Einleitung zähle, wurde neuestens auch von Kaulen thatsächlich anerkannt. Mag sodann auch das Wort des gottseligen Thomas von Kempen, es komme hauptsächlich darauf an, was geschrieben worden, nicht von wem es geschrieben worden, allgemein seine Gültigkeit behaupten: so wird doch in zweiter Linie die Frage von Wichtigkeit bleiben, ob ein bezügliches Werk als Ganzes von dem Verfasser herrühre, dessen Namen es an der Stirne trägt (Authentizität); ob auch in allen seinen Teilen (Integrität). Als weitere Frage erhebt sich dann offenbar noch diese, ob die vorhandene Textesgestalt nicht wesentlich verkümmert worden (Autorität im Sinne von Richtigkeit); und welche Bedeutung dem Buche an sich, sowie seinem Gebrauche in der Kirche innewohne (Autorität im Sinne von Wichtigkeit). Fügt der Verfasser noch hinzu, daß sein Absehen hauptsächlich darauf gerichtet war, den in der praktischen Seelsorge stehenden Priestern in homiletischer und apologetischer Beziehung Winke zu geben; so glaubt er die Gesichtspunkte hinlänglich bezeichnet zu haben, von denen die Kritiker bei ihrer Beurteilung ausgehen möchten. Für jede wohlwollende Berichtigung und Belehrung versichert er zum voraus seinen aufrichtigsten Dank.

Glücklich würde er sich schätzen, könnten die nachfolgenden Darlegungen den Beweis erbringen, daß er nicht vergebens bei Meistern, wie Haneberg, Reithmayr und beziehungsweise Markus Joseph Müller zur Schule gegangen. Klang und Bedeutung des Wortes pietas hatte für ihn von jeher einen besonderen Reiz. Wie bekannt, bezeichnet das Wort bei den Römern jenes zarte Gefühl, das die Untergebenen gegenüber den Vorgesetzten, in specie die Schüler gegenüber den Lehrern — und vice versa — beseelen soll. Insoferne wünschte er durch seine Einleitung den Zoll der Pietät gegenüber den vorgenannten Lehrern entrichtet zu haben. Da er aber auch zwei

volle Jahre hindurch der näheren Anregung des verewigten geistlichen Rates Dr. Schegg sich erfreuen durfte, wiewohl er das Glück, dessen Schüler im engeren Sinne zu sein, nicht hatte; da Dr. Schegg, wie der vor ihm heimgegangene Dr. Reischl, sein Streben nach der akademischen Laufbahn unterstützten: so dürfte hierin der ausreichende Erklärungsgrund liegen, weshalb er sich verpflichtet gefühlt, seine vielleicht nur zu geringfügige Arbeit mit der Erinnerung an einen so bewährten Schriftausleger in Verbindung zu bringen.

Was ihn beruhiget, ist die Gewißheit, der Selige würde seinem redlichen Wollen die Anerkennung nicht versagen; mündlich und schriftlich, zu wiederholten Malen, brachte er seiner literarischen Thätigkeit das hochherzigste Wohlwollen entgegen; dafür möge der Ewige, vor dem er gewandelt, sein überaus reicher Lohn sein! Jedenfalls kann der Unterzeichnete guten Gewissens mit der zweifachen Versicherung schließen: einmal, daß er nie die Pietät gegen seine sämtlichen, hochverehrten Lehrer jemals außer Acht gelassen; sodann, daß er auch bei Abfassung des vorwürfigen Werkes stets die Devise sich gegenwärtig hielt: Deo honor, proximo salus, mihi labor!

Regensburg, den 21. Juni 1886.

Professor Dr. Schenz.

# Erklärung der häufigst vorkommenden Abkürzungen.

I. bedeutet Itala.
M. „ Masorah.
M. R. „ Martyrologium Romanum.
P. „ Peschittho.
S. (abwechselnd mit LXX und o') bedeutet Septuaginta.
S O. bedeutet Scriptura occurrens.
T. „ Targum.
V. „ Vulgata.

# Inhaltsübersicht.


| | | Seite |
|---|---|---|
| Vorwort | | V |
| §. 1. | Begriff der alttestamentlichen Einleitung (Aufgabe, Name, Gliederung) | 1 |
| §. 2. | Literatur | 3 |

## A. Spezielle Einleitung.

| | | |
|---|---|---|
| §. 3. | Vorbemerkungen (die vier Merkmale bei jedem einzelnen kanonischen Buche) | 7 |
| §. 4. | Klassifikation der kanonischen Bücher | 11 |
| §. 5. | Die vier Entwicklungsperioden der alttestamentlichen Offenbarung | 12 |
| §. 6. | Die Sprachen des Alten Testamentes | 14 |
| | Das Aramäische | 15 |
| | Das Hellenistische | 17 |

### Erste Periode. (Ägyptischer Einfluß.)

Pentateuch und Josue.

| | | |
|---|---|---|
| §. 7. | Geschichtlicher Überblick (Pentateuch und Josue) | 21 |

### A. Der Pentateuch.

| | | |
|---|---|---|
| §. 8. | Der Pentateuch (Namen und Einteilung) | 24 |
| §. 9. | I. Summarischer Inhalt der Genesis | 25 |
| | „ „ des Exodus | 34 |
| | „ „ des Leviticus | 39 |
| | „ „ des Numeri | 41 |
| | „ „ des Deuteronomium | 47 |
| §. 10. | II. Authentizität des Pentateuchs | 51 |
| §. 11. | III. Integrität „ „ | 60 |

Seite

§. 12. IV. Autorität a des Pentateuchs . . . . . 67
Autorität b „ „ . . . . . 68

### B. Josue.

§. 13. Josue (summarischer Inhalt) . . . . . 73
„ (Authentizität) . . . . . 78
„ (Integrität) . . . . . 80
„ (Autorität a und b) . . . . . 82

---

## Zweite Periode. (Phönizischer Einfluß.)

§. 14. Einleitung (Kultus und Kultur der Phönizier) . . . . . 86

### A. Buch der Richter.

§. 15. Richterbuch (summarischer Inhalt) . . . . . 94
„ (Authentizität) . . . . . 101
„ (Integrität) . . . . . 103
„ (Autorität a und b) . . . . . 105

### B. Das Büchlein Ruth.

§. 16. Ruth (summarischer Inhalt) . . . . . 111
„ (Authentizität) . . . . . 113
„ (Integrität) . . . . . 115
„ (Autorität a und b) . . . . . 117

### C. Die ersten zwei Bücher der Könige.

§. 17. Die ersten zwei Bücher der Könige (summarischer Inhalt) . . . 121
„ „ „ „ „ „ (Authentizität) . . . . . 130
„ „ „ „ „ „ (Integrität) . . . . . 131
„ „ „ „ „ „ (Autorität a und b) . . . . 132

### D. Das Buch der Psalmen.

§. 18. Buch der Psalmen (Charakter der alttestamentlichen Poesie überhaupt) . 137
§. 19. „ „ „ (Einteilung der Psalmen) . . . . . 142
§. 20. „ „ „ (summarischer Inhalt) . . . . . 144
„ „ „ (Authentizität) . . . . . 150
„ „ „ (Integrität) . . . . . 152
„ „ „ (Autorität a und b) . . . . . 154

### E. Die Sprichwörter.

§. 21. Sprichwörter (summarischer Inhalt) . . . . . 157
„ (Authentizität) . . . . . 164
„ (Integrität) . . . . . 165
„ (Autorität a und b) . . . . . 166

Seite

## F. Das hohe Lied.

§. 22. Das hohe Lied (summarischer Inhalt) . . . . . 169
„ „ „ (Authentizität) . . . . . 178
„ „ „ (Integrität) . . . . . 179
„ „ „ (Autorität a und b) . . . . . 180

## G. Der Prediger.

§. 23. Der Prediger (summarischer Inhalt) . . . . . 185
„ „ (Authentizität) . . . . . 191
„ „ (Integrität) . . . . . 193
„ „ (Autorität a und b) . . . . . 195

## H. Das Buch Job.

§. 24. Job (summarischer Inhalt) . . . . . 198
„ (Authentizität) . . . . . 205
„ (Integrität) . . . . . 207
„ (Autorität a und b) . . . . . 209

---

# Dritte Periode. (Fortdauer des phönizischen; Hinzutreten des assyrisch-babylonischen Einflusses.)

§. 25. Prophetentum (Einleitung) . . . . . 213

## *A.* Vorexilische Propheten.

### A. Oseas.

§. 26. Oseas (summarischer Inhalt) . . . . . 218
„ (Authentizität) . . . . . 221
„ (Integrität) . . . . . 222
„ (Autorität a und b) . . . . . 223

### B. Joel.

§. 27. Joel (summarischer Inhalt) . . . . . 225
„ (Authentizität) . . . . . 227
„ (Integrität) . . . . . 229
„ (Autorität a und b) . . . . . 230

### C. Amos.

§. 28. Amos (summarischer Inhalt) . . . . . 232
„ (Authentizität) . . . . . 234
„ (Integrität) . . . . . 236
„ (Autorität a und b) . . . . . 237

### D. Abdias.

§. 29. Abdias (summarischer Inhalt) . . . . . 238
„ (Authentizität) . . . . . 240

Seite

§. 29. Abdias (Integrität) . . . . . 241
„ (Autorität a und b) . . . . . 242

E. Jonas.

§. 30. Jonas (summarischer Inhalt) . . . . . 243
„ (Authentizität) . . . . . 246
„ (Integrität) . . . . . 247
„ (Autorität a und b) . . . . . 248

F. Michäas.

§. 31. Michäas (summarischer Inhalt) . . . . . 250
„ (Authentizität) . . . . . 254
„ (Integrität) . . . . . 255
„ (Autorität a und b) . . . . . 256

G. Isaias.

§. 32. Isaias (summarischer Inhalt) . . . . . 258
„ (Authentizität) . . . . . 268
„ (Integrität) . . . . . 269
„ (Autorität a und b) . . . . . 271

*B.* Propheten während des assyrischen Exils.

H. Nahum.

§. 33. Nahum (summarischer Inhalt) . . . . . 274
„ (Authentizität) . . . . . 275
„ (Integrität) . . . . . 276
„ (Autorität a und b) . . . . . 277
Zusatz (Schicksal der assyrischen Exulanten) . . . . . 278

I. Habakuk.

§. 34. Habakuk (summarischer Inhalt) . . . . . 280
„ (Authentizität) . . . . . 281
„ (Integrität) . . . . . 282
„ (Autorität a und b) . . . . . 282

K. Sophonias.

§. 35. Sophonias (summarischer Inhalt) . . . . . 284
„ (Authentizität) . . . . . 285
„ (Integrität) . . . . . 286
„ (Autorität a und b) . . . . . 286

L. Jeremias.

§. 36. Jeremias (summarischer Inhalt) . . . . . 288
„ (Authentizität) . . . . . 295
„ (Integrität) . . . . . 297
„ (Autorität a und b) . . . . . 299
Zusatz (Schicksal der babylonischen Exulanten) . . . . . 302

Seite

## I. Propheten während des babylonischen Exils.

### M. Baruch.

§. 37. Baruch (summarischer Inhalt) . . . . . 303
„ (Authentizität) . . . . . 305
„ (Integrität) . . . . . 306
„ (Autorität a und b) . . . . . 306

### N. Ezechiel.

§. 38. Ezechiel (summarischer Inhalt) . . . . . 309
„ (Authentizität) . . . . . 313
„ (Integrität) . . . . . 314
„ (Autorität a und b) . . . . . 315

### O. Daniel.

§. 39. Daniel (summarischer Inhalt) . . . . . 317
„ (Authentizität) . . . . . 322
„ (Integrität) . . . . . 324
„ (Autorität a und b) . . . . . 326

---

## Vierte Periode. (Persisch-griechisch-römischer Einfluß.)

§. 40. Einleitung (Charakteristik der nachexilischen Offenbarungsschriften . . 329

### A. Die zwei letzten Bücher der Könige.

§. 41. Die zwei letzten Bücher der Könige (summarischer Inhalt) . . . 331
„ „ „ „ „ „ (Authentizität) . . . . . 337
„ „ „ „ „ „ (Integrität) . . . . . 338
„ „ „ „ „ „ (Autorität a und b) . . . . 338

### B. Das Doppelchronikbuch.

§. 42. Das Doppelchronikbuch (summarischer Inhalt) . . . . . 341
„ „ (Authentizität) . . . . . 343
„ „ (Integrität) . . . . . 344
„ „ (Autorität a und b) . . . . . 345

### C. Das Doppelesdrasbuch.

§. 43. Das Doppelesdrasbuch (summarischer Inhalt) . . . . . 347
„ „ (Authentizität) . . . . . 350
„ „ (Integrität) . . . . . 351
„ „ (Autorität a und b) . . . . . 351

### D. Das Buch Esther.

§. 44. Das Buch Esther (summarischer Inhalt) . . . . . 353
„ „ „ (Authentizität) . . . . . 355
„ „ „ (Integrität) . . . . . 356
„ „ „ (Autorität a und b) . . . . . 358

Seite

## E. Das Buch Tobias.

§ 45. Das Buch Tobias (summarischer Inhalt) . . . . . 360
" " " (Authentizität) . . . . . 364
" " " (Integrität) . . . . . 365
" " " (Autorität a und b) . . . . . 366

## F. Das Buch Judith.

§. 46. Das Buch Judith (summarischer Inhalt) . . . . . 368
" " " (Authentizität) . . . . . 370
" " " (Integrität) . . . . . 372
" " " (Autorität a und b) . . . . . 373

## G. Die beiden Machabäerbücher.

§ 47. Die beiden Machabäerbücher (summarischer Inhalt) . . . . . 375
" " " (Authentizität) . . . . . 379
" " " (Integrität) . . . . . 380
" " " (Autorität a und b) . . . . . 382

## A. Die Propheten nach dem babylonischen Exil.

## H. Aggäus.

§ 48. Aggäus (summarischer Inhalt) . . . . . 384
" (Authentizität) . . . . . 386
" (Integrität) . . . . . 387
" (Autorität a und b) . . . . . 388

## I. Zacharias.

§. 49. Zacharias (summarischer Inhalt) . . . . . 389
" (Authentizität) . . . . . 393
" (Integrität) . . . . . 394
" (Autorität a und b) . . . . . 395

## K. Malachias.

§. 50. Malachias (summarischer Inhalt) . . . . . 396
" (Authentizität) . . . . . 398
" (Integrität) . . . . . 399
" (Autorität a und b) . . . . . 400
Zusammenstellung der messianischen Weissagungen . . . . . 401

---

## L. Jesus Sirach.

§. 51. Jesus Sirach (summarischer Inhalt) . . . . . 402
" " (Authentizität) . . . . . 405
" " (Integrität) . . . . . 407
" " (Autorität a und b) . . . . . 408

## M. Buch der Weisheit.

§. 52. Das Buch der Weisheit (summarischer Inhalt) . . . . . 412
" " " " (Authentizität) . . . . . 415

Seite

§. 52. Das Buch der Weisheit (Integrität) . . . . . 416
„ „ „ „ (Autorität a und b) . . . . . 418

## B. Allgemeine Einleitung.

### Erster Abschnitt.

(Kanon).

§ 53. Feststellung des Kanons = Sammlung der heiligen Schriften
I. bei den Juden . . . . . 422
resp. 425
II. bei den Christen . . . . . 423
resp. 428
§. 54. Die Apokryphen . . . . . 429

### Zweiter Abschnitt.

Grundtext und Übersetzungen.

#### Erstes Kapitel.

Grundtext.

§. 55. I. Der hebräische Grundtext (Formalien) . . . . . 437
resp. 440
II. Der chald. (= aram.) Grundtext (Formalien) . . . . . 439
III. Der griech. Grundtext (Formalien) . . . . . 439

#### Zweites Kapitel.

Übersetzungen.

§. 56. Die alten griechischen Übersetzungen (Septuaginta, Aquilas, Theodotion und Symmachus) . . . . . 443
§. 57. Die alten lateinischen Übersetzungen (Itala und Vulgata) . . . 449
§. 58. Die ältesten orientalischen Übersetzungen (Targumim, Peschittho) . 457
§. 59. Die Töchterversionen der LXX und V . . . . . 461
§. 60. Die Polyglottbibeln; die katholischen Bibelübersetzungen (in die Landessprachen) seit Erfindung der Buchdruckerkunst . . . . . 467
Sachregister . . . . . 475

# Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testamentes.

## §. 1.

### Begriff der alttestamentlichen Einleitung (Aufgabe, Name, Gliederung).

1) Dieselbe ist die wissenschaftliche Darlegung jener historisch-kritischen Vorkenntnisse, welche zum Verständnis und zur Beurteilung der alttestamentlichen Schriften erforderlich sind.

Ihr Umfang wird durch die Worte „historisch-kritisch" näher bestimmt, denen zufolge es Vorkenntnisse sind, welche den Ursprung und die Schicksale der biblischen Bücher (historisches Moment — summarischer Inhalt und Autorität im Sinne von Wichtigkeit); sowie die Frage nach der Echtheit rücksichtlich der Abfassung des Ganzen (Authentizität) oder einzelner Bestandteile einer alttestamentlichen Schrift (Integrität) und der Autorität im Sinne von Richtigkeit im Auge haben. (Kritisches Moment.)

2) Die Bezeichnung εἰσαγωγή gebraucht zuerst Adrianus, ein afrikanischer Bischof des fünften Jahrhunderts; die Bezeichnung introductio aber Kassiodor der Senator*) † 565. Der deutsche Ausdruck Einleitung endlich hat sich, trotzdem Richard Simon und nach seinem Vorgange einzelne katholische und akatholische Theologen bis herab zur Gegenwart andere Bezeichnungen in Vorschlag brachten, dennoch bleibende Geltung verschafft.

3) Die natürlichste Einteilung scheidet eine allgemeine (den Kanon als Ganzes) und eine besondere (das einzelne kanonische Buch behandelnde) Einleitung.

---

*) Eine Monographie über ihn von Dr. Franz, Breslau 1872.

ad 1. Die Einleitung (מָבוֹא, εἰσαγωγή, introductio) ist ihrer Natur nach eine Hilfswissenschaft der Exegese oder Schriftauslegung.

Schon der Name deutet darauf hin, daß sie nur eine Vorhalle zur eigentlichen Schrifterklärung sein kann, da sie wohl einen Hinblick verstattet zum Heiligtume des Schriftschatzes; auch noch einen Überblick über das Ganze desselben; keinesfalls jedoch schon den tiefen, vollen Einblick. Nicht immer wird und ward indes mit der Einleitung der gleiche Begriff verbunden.

Schon Kassiodors Einleitung war ein Konglomerat von Linguistischem, Archäologischem und Hermeneutischem, wie solches noch neuestens begegnet protestantischerseits bei Hartwell Horne († 1862),[1]) katholischerseits bei de Biasi.[2])

Jetzt ist allenthalben die Scheidung durchgeführt in Hermeneutik = Theorie der Auslegung; Archäologie = Altertumskunde und Einleitung = historisch-kritische Einführung in die Bibelwissenschaft.

Eine Einleitung in diesem letzteren Sinne bietet zuerst der gelehrte Oratorianer Richard Simon († 1712).[3])

ad 2. Allein gerade er war es auch, der an Stelle des seit langem eingebürgerten Namens „Einleitung" mit einer anderen Bezeichnung: „kritische Geschichte" durchzudringen versuchte. Und in der That wird auch katholischerseits noch bis in die Gegenwart herein von Haneberg-Weinhart,[4]) Dankó,[5]) Neteler[6]) der Ausdruck „Geschichte" festgehalten.

Protestantischerseits empfahl Hupfeld († 1866 zu Halle) die Benennung: „Geschichte der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes." Eine kleine Änderung regte Hahn an († 1861 in Greifswalde): „Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums," weil die kanonischen Bücher sich ja auch auf profane als ihre Quellen zurückbezögen. Nöldecke[7]) endlich und Fürst[8]) wollen nurmehr von einer „Geschichte der althebräischen Literatur" wissen. Während man katholischerseits doch immer an der Bezeichnung: Testament, Bibel oder Offenbarung festhielt, kam im protestantischen Lager der durch den Engländer Hobbes[9]) († 1659) begonnene, durch Sal. Semler in Halle (1773) und Corrodi in Zürich (1792) fortgepflegte Rationalismus soweit, die alttestamentlichen Urkunden teilweise nicht nur ihres

---

[1]) Introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures. 4 Bde. 10. Aufl. 1853.

[2]) Introductio in s. script.; tom. I. sub titulo: archaeol. bibl. 8. maius. Ratisb. apud Manz.

[3]) Bernus, R. Simon et son hist. critique du V. T., Lausanne 1869.

[4]) Geschichte der biblischen Offenbarung 4. Aufl. Regensburg, Manz 1876.

[5]) Historia revelationis divinae (V. T.). Vindobonae 1862.

[6]) Abriß der alttestamentlichen Literaturgeschichte. Münster, Theissing 1879.

[7]) Die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868.

[8]) Geschichte der biblischen Literatur u. s. f. 2 Bde. Leipzig 1867 u. 1870.

[9]) Cfr. desselben Leviathan, on the matter, form aud authority of government.

übernatürlichen, sondern sogar ihres natürlich-geschichtlichen Charakters zu entkleiden, sie zu Sagen und Dichtungen herabzudrücken.[1])

Was nun den Ausdruck „Geschichte" anlangt, so ist derselbe materiell insoferne gewiß statthaft, als die Einleitung in der That den geschichtlichen Rahmen bietet, innerhalb dessen der Schriftinhalt beschlossen liegt, formell indessen verwischt jene Bezeichnung zu sehr das Merkmal der Unterordnung, worin sich die Einleitungsdisziplin der Exegese gegenüber zu halten hat. Sie ist nur eine Hilfswissenschaft wie die Hermeneutik, die biblische Philologie und Archäologie. Zur letzteren insbesondere tritt sie in eine lebendige Wechselbeziehung. Beschäftigt sich die Archäologie mit dem Gewordenen = Bestehenden, den stabilen Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen des Gottesvolkes; so zeichnet die Einleitung die Verhältnisse, unter denen die heiligen Schriften entstanden, den geschichtlichen Verlauf, das Werden.

Ist die Archäologie eine Offenbarung der Geschichte, so die Einleitung eine Geschichte der Offenbarung. Gegenüber der eigentlichen Exegese endlich berücksichtiget sie mehr die formale Seite des Textes (Gestalt, Ursprung, Vollständigkeit, kirchliches Ansehen).

ad 3. Die spezielle Einleitung der generellen vorangehen zu lassen, gewährt manche Vorteile.[2]) Indem die Offenbarungsschriften nach der mutmaßlichen Folge ihrer Entstehung eine um die andere vor den Blicken des Geistes aufsteigen, vermag dieser recht deutlich die Doppelnatur zu erkennen, welche das geschriebene mit dem persönlichen „Worte Gottes" gemeinsam hat; kann er dem Strome des übernatürlichen Lichtes der alttestamentlichen Offenbarung von der Quelle bis zur Mündung folgend sehen, wie der erste Strahl, der in der Erlösungsankündigung des Protevangeliums hervorzittert, zu einem Lichtmeere anwächst, welches das göttliche Kind umflutet beim Deuteroevangelium der Engel zu Bethlehem. Soferne gerade die spezielle Einleitung die innere, wahrhaft organische Verkettung der einzelnen kanonischen Bücher darzeigt, wird sie von selbst zu einer genetischen Definition des Kanons, wie sie die generelle Einleitung nicht zu geben imstande wäre.

## §. 2.

## Literatur.

Aus der patristischen Zeit ragen als Einleitungsschriftsteller hervor der heilige Hieronymus;*) der heilige Augustinus;**) Junilius Afer;***)

---

[1]) Vgl. z. B. Grill, die Erzväter der Menschheit, Leipzig 1875.

[2]) So halten es auch Haneberg, Reusch u. v. A.

*) Praefatt. in commentt.; prolog. galeatus; ep. ad Paulum; catalogus de viris illustribus.

**) De doctrina christiana libri IV.

***) Instituta regularia legis divinae libri II.; namentlich das erste Buch. S. Kihn, Theodor v. Mopsueste und Junil. Afr. als Exegeten. Freib. 1880.

endlich Cassiodor.*) Vom sechsten bis vierzehnten Jahrhunderte herrschte ein gewisser Stillstand, bis in Ausführung eines Beschlusses der (fünfzehnten) ökumenischen Synode von Vienne (1311—12) an den damals neu errichteten Hochschulen eigene Lehrkanzeln zur Pflege der biblisch-orientalischen Sprachen errichtet wurden. Nunmehr folgten sich der Franziskaner Nikolaus a Lyra (noch im vierzehnten Jahrhunderte, † 1340); die Dominikaner Sante Pagnino † 1541 und Sisto da Siena † 1569; die Jesuiten Bellarmin (1581); Salmeron (1597) und Bonfrère (1605); doch das Bedeutendste leistete der Oratorianer Richard Simon. Um bei den Katholiken stehen zu bleiben, verdienen aus dem vorigen Jahrhunderte rühmliche Erwähnung der Benediktiner Besange, der Mainzer Jesuit Goldhagen, schließlich der bereits ins gegenwärtige Jahrhundert hereinreichende Jahn. Unter den neueren und neuesten Isagogen katholischen Bekenntnisses müssen endlich genannt werden: Scholz Augustin; Herbst und dessen Fortsetzer Welte, Haneberg und dessen Freund Weinhart, Dankó, Zschokke, Kaulen u. s. w.

Entgegen den vielfachen Befehdungen des Alten Testaments durch die Gegner aus dem Heidentume (der Epikuräer Celsus [1]) bekämpfte den Pentateuch; der Neuplatoniker Porphyrius [2]) den Daniel), sowie aus dem Gnostizismus (die Antinomisten waren ja erklärte Gegner des Dekaloges), [3]) pflegten sich die Väter meistens nur auf die Überlieferung von der Synagoge her, deren Erbe nunmehr die Kirche angetreten, zu beziehen.

Die Einleitung des Adrianus [4]) befaßt sich noch vorzugsweise mit hermeneutischen Fragen, mit Beurteilung der anthropomorphen und anthropopathischen Sprechweise der Bibel. Auch Augustin de doctrina christiana nimmt hauptsächlich auf die VII regulae Tychonii (eines Donatisten), also wieder auf Hermeneutisches, bedacht.

Weit mehr Isagogisches begegnet schon im prol. galeatus und in den praefationes des heiligen Hieronymus; doch beruht auch sein Hauptverdienst auf der Übersetzung und teilweisen Erklärung der heiligen Schrift.

Junilius Afer, ein bibelkundiger Laie, zuletzt in Konstantinopel, — Afrika war seine ursprüngliche Heimat; Nisibis in Mesopotamien seine Bildungsstätte; so daß er mithin allen drei Teilen der alten Welt angehört — bietet in seiner lateinischen Übertragung der verlorengegangenen griechischen Ein-

---

*) De institutione divinarum literarum, bei Migne, series lat. tom. 69.

[1]) Um 150 n. Chr. in seinem λόγος ἀληθής. Ihn widerlegte ein Jahrhundert später Origenes.

[2]) In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., von 233—305. Die Widerlegungen des Apollinaris und Methodius sind leider nicht mehr erhalten; über die Verteidigung des Deuterodaniel gegen Julius Afrik. († 270) s. §. 38.

[3]) Über Marcion vgl. des Verfassers Preisschrift: Das Apostelkonzil, S. 216 ff.

[4]) Bei Migne, series gr. tom. 98.

leitung [1]) des Theodor von Mopsueste in Cilicien (jetzt Mesissa) bereits Bemerkungen über das Ansehen der biblischen Bücher — die Autorität; über ihre Verfasser — die Authentizität; ihre Einleitung, Ordnung u. s. w. — den summarischen Inhalt. 551 ließ Junilius, der inzwischen quaestor sacri palatii, also ein hoher Finanzbeamter geworden war, auf Bitten des Bischofs Primasius von Adrumet (in Africa propria) seine Arbeit an die Öffentlichkeit gelangen. Sie führt den Titel: instituta regularia legis divinae. (De partibus legis divinae ist nur die Überschrift des ersten Kapitels im ersten Buche.) [2])

Cassiodor M. Aurelius, zuletzt Abt des Klosters Vivarium in Calabrien, trägt zusammen, was er bei den Vorgängern, zumal bei Augustin und Hieronymus, zerstreut vorfindet. Selbst für das Schriftstudium begeistert, sucht er in seiner Schrift: de institutione divinarum literarum auch die Mönche für das gleiche Ziel zu begeistern. „Ama lectionem scripturarum et carnis vitia non amabis!“ (c. 32.)

Von eigenartiger Bedeutung, wie schon der Titel zu erkennen giebt, wurde noch der pugio fidei adversus Mauros et Judaeos des spanischen Bischofes Raimund Martini († 1290).

Sonst war ein durch Jahrhunderte währender Stillstand auf dem Gebiete der Einleitungsliteratur eingetreten. Ein wirklicher Fortschritt wurde erst wieder vorbereitet und angebahnt durch das Konzil von Vienne in Südfrankreich. [3]) Rom, Paris, Bologna, Salamanka, Oxford wurden nun eben so viele christliche Pflanzschulen für die semitische Philologie, welche christliche Gelehrte befähigten, die jüdischen Theologen, die Jünger eines Aben Esra (eigentlich Abraham Ben Esra), Redak (eigentlich Rabbi David Kimchi), Rambam (eigentlich R. Mosche Ben Maimon), Ralbag (R. Levi Ben Gerschom) u. s. w. mit ihren eigenen Waffen niederzukämpfen.

Hervorragende Einleitungsschriftsteller erstanden jetzt im Postillator Nikolaus von Lyra (Lyre, in der Normandie, Diöcese Evreux), dem doctor planus et utilis, wie seine Kunja lautet, gestorben 1340 zu Paris. Durch seine postilla perpetua zählt er ebenso zu den gefeiertsten Literatoren des Franziskanerordens, wie späterhin der frater Sante Pagnino (geb. zu Lucca, gest. zu Lyon 1541) mit seiner isagoge ad sacras literas [4]) zu jenen des Dominikanerordens.

Beide überholte in seiner berühmt gewordenen bibliotheca sancta ex praecipuis eccl. cath. auctoribus collecta Sixtus von Siena, gleichfalls Dominikaner. Das Pius V. dedizierte Werk erschien zum ersten Male in Venedig 1566 und wurde dann noch oft aufgelegt.

---

[1]) Sie war das in der theologischen Schule zu Nisibis gebrauchte Kompendium.

[2]) S. Kihn, a. o. a. O.

[3]) Der fromme Franziskaner Raimundus Lullus († 1315) hatte die Anregung gegeben. Der Beschluß des Konzils wurde auch in das kanonische Rechtsbuch aufgenommen. Cfr. Clement. V. 1, 1.

[4]) In der Editio Lugdunensis, erschienen 1528.

Für Spanien gewann noch Bedeutung Lud. de Tena;[1]) für Frankreich der Karmelit Anton. a matre Dei.[2]) Ebenfalls in Frankreich versuchte sich nun aber auch zum erstenmale zugleich als Texteskritiker der große Oratorianer Richard Simon, gestorben 1712 in Dieppe.

Im ersten Bande seiner histoire critique du Vieux Téstament handelt er du texte hebreu de la bible depuis Moïse jusqu'à notre temps; im zweiten des principales versions de la bible; im dritten de la manière de bien traduire la bible, inclu une critique des meilleurs auteurs, mithin bereits auf Prophoristik und Exegetik übergreifend. Zwischen den extremen Ansichten der Gebrüder Buxtorf, namentlich des Johannes († 1629 als Professor in Basel), der in seiner Tiberias seu liber masorethicus (Basileae 1620) geradezu eine kritische Integrität des Urtextes verfocht, und der (nach Simons Tode hervorgetretenen) schnurstracks entgegengesetzten des Engländers Whiston[3]) († 1767) vertrat Simon die richtige mittlere Anschauung, welche an der dogmatischen Integrität allerdings festhält, gleichwohl in textkritischer Beziehung betreffs Originaltext erhebliche Zugeständnisse macht. Unverdientermaßen wurde er eben deshalb des Rationalismus beschuldigt.

Wirklichem Rationalismus näherte sich dagegen der gelehrte Wiener Professor Johannes Jahn († 1816), dessen Einleitung übrigens in der durch Ackermann lateinisch bearbeiteten dritten Auflage (Wien 1826) sogar die Anerkennung des Kardinals Wiseman erntete. Ungleich zahlreicher sind die Rationalisten im protestantischen Heerlager: Eichhorn (in Göttingen † 1827); de Wette (in Basel † 1849); Theodor Nöldeke (in Straßburg, noch lebend); Kuenen (in Leyden, noch lebend) — dessen Einleitung zur Zeit durch Weber aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt wird, ohne daß übrigens der Übersetzer durchweg für einen Adepten der Aufstellungen des Verfassers gelten möchte. Ihnen gegenüber vertreten den positiven Standpunkt protestantischerseits ein Hävernick (in Königsberg † 1845); Hengstenberg (in Berlin † 1869); Keil (in Leipzig, noch lebend); Kleinert (derzeit Rektor in Berlin); Köhler (derzeit Rektor in Erlangen) u. s. w.

Während katholischerseits noch im vorigen Jahrhunderte Tüchtiges geleistet wurde durch den Kremsmünsterer Benediktiner Hieronymus v. Besange; durch den Mainzer Jesuiten Goldhagen und seinen Innsbrucker Ordensgenossen Weitenauer[4]) ragen im laufenden Jahrhunderte hervor: Herbst († in Tübingen 1836) und sein Fortsetzer Welte († in Rottenburg 1885); Haneberg († in Speier 1876), dessen Geschichte der Offenbarung in der vierten Ausgabe besorgt ward durch Weinhart; Zschokke (in Wien); Danko

---

[1]) Isagoge in totam sacram scripturam, Barcinonae 1620.

[2]) Praeludia isagogica. Lugduni 1669.

[3]) An Essai toward restoring the true text of the old Test. London 1722.

[4]) Vgl. über sie Werner Karl, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil, München 1866. S. 137 ff. S. 202.

(in Gran); Kaulen (in Bonn) — letztere sämtlich noch am Leben. Sehr verdient um die katholische Literatur machte sich auch Reusch (in Bonn), der jedoch vom Altkatholizismus leider noch nicht zurückgekehrt ist.

# A. Spezielle Einleitung.

## §. 3.

Die spezielle Einleitung bietet für das einzelne kanonische Buch:

I. den summarischen Inhalt;
II. den Nachweis der Authentizität;
III. jenen der Integrität;
IV. den der Autorität im Sinne:
   a) der Richtigkeit,
   b) der Wichtigkeit.

Indes die vorgenannten vier Merkmale bei jedem einzelnen kanonischen Buche gesondert in Betracht kommen, läßt sich die Inspiration als das allen Gemeinsame füglich in die Hermeneutik verweisen.

Eine genauere Untersuchung erheischt zuvörderst der Ausdruck: Authentizität. αὐθέντης, zusammengesetzt aus αὐτὸς und ἔντεα, wofür auch ἔντεα von ἔννυμι = Waffen, wie ἔντεα von ἐντύω, ἐντύνω induo = anthun, zurüsten, bedeutet offenbar soviel als Selbstherr, selbstgewaltig, eigenartig — im Gegensatze zu fremdartig. Auf Urkunden angewandt, besagt der Ausdruck folglich soviel als echt, wirklich vom Verfasser selbst herrührend — und dann, jedoch ersichtlich erst in abgeleiteter Bedeutung, soviel als gültig, beweiskräftig. Letztere Anwendung macht z. B. das Tridentinum, wenn es bezüglich der Vulgata erklärt: „ut pro authentica habeatur . . . haec vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa (sc. ecclesia) probata est.“ Kaulen[1]) erläutert dies dahin: „Maßgebender Grund für das Konzil bei seiner Entscheidung ist also die Gewißheit, daß die Vulgata immer als vollständiger und richtiger Ausdruck der biblischen Offenbarung gegolten hat.“ Als Folge daraus ergiebt sich: Bei öffentlichen Disputationen, Predigten und Erklärungen — kurz, wenn namens der Kirche — offiziell — gesprochen wird, soll die Vulgata als authentisch anerkannt sein, wogegen für wissenschaftliche Zwecke die Benützung anderer Texte völlig freigegeben bleibt. Der in der Kirche fortthätige Geist Gottes, der auctor primarius der heiligen Schriften, kann ja wohl durch die Kirche als sein Organ erklären, welche der verschiedenen Übertragungen den Sinn der Urschrift am verlässigsten wiedergiebt. Wenn sofort Kaulen jenes Ortes nunmehr αὐθεντία = auctoritas setzt, so ist diese Bedeutung doch erst als eine abgeleitete zu erkennen. In der Grundbedeutung bleibt authen-

[1]) Geschichte der Vulgata. S. 406.

tisch = echt, mit dem Oppositum apokryph (= Fälschung).[1]) Natürlich erträgt das Wort, auch so genommen, hinwieder eine engere und weitere Begrenzung.

Es gilt die Authentie eines kanonischen Buches z. B. nicht bloß dann als erwiesen, wenn es wirklich von demjenigen Verfasser herrührt, mit dessen Namen es geschmückt ward; sondern auch schon dann, wenn es überhaupt nur aus der Zeit und aus dem Kreise stammt, auf den die Überlieferung (äußerer Grund) oder der Inhalt (innerer Grund) hinweist. Doch ist es für das Verständnis keineswegs unerheblich, ob sich die Authentie im einen oder im anderen Sinne nachweisen läßt.

Je nachdem z. B. Moses oder aber Esdras für den ursprünglichen Verfasser des Pentateuchs gilt, könnte die Beurteilung der rein menschlichen (individuellen) Seite des Textes verschieden ausfallen. In beiden Fällen würde man zwar die Inspiration noch nicht preisgeben müssen; aber manchen Einwendungen gegenüber, beispielsweise in betreff des Durchganges durch das rote Meer, wird die Auslegung doch einen viel leichteren Stand haben, wenn der Bericht von einem Augenzeugen herrührt, statt lediglich von Ohrenzeugen. Immerhin ergiebt sich aus dem Vorgeführten, daß Authentie und Inspiration nicht derart unlöslich miteinander verbunden sind, wie etwa Kanonizität und Inspiration. So ist das Buch der Weisheit kanonisch (und inspiriert), wiewohl Salomon nicht sein Verfasser; so bleibt es für die Kanonizität des Jakobusbriefes gleichgültig, ob der ältere oder jüngere Jakobus sein Verfasser, oder gar keiner der Apostel.[2])

ad 3. Die Integrität (Unversehrtheit) könnte durch Wegnahme, Hinzufügung oder Änderung des Textes Schaden genommen haben. Hier hat die Apologetik eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit zu lösen. Bei der bunten Menge abweichender Lesearten, die eben deshalb nicht sämtlich inspiriert sein können, frägt es sich: Kann die richtige Lesart mit Sicherheit überhaupt festgestellt werden? Richard Simon beruhiget zwar die Katholiken, da sie ja neben der Schrift auch noch die Tradition besäßen, ihre Religion folglich nicht, wie jene der Protestanten, vom Texte der heiligen Schrift allein abhange. Allein wie soll der Zirkelbeweis entfernt werden, zufolge dessen die Kirche für die Schrift und die Schrift ihrerseits für die Kirche Zeugnis zu geben hätte? Der theosophische Versuch von Mattes[3]) mag kaum genügen, erinnert vielmehr in etwas an das angebliche Verfahren anglikanischer Missionäre, welche den Wilden die Bibel an die Ohren gehalten haben sollen, um sie so zur Stelle von der Göttlichkeit ihres Inhaltes zu überzeugen.

---

[1]) Im §. 54 wird aber auch kanonisch als Gegensatz zu apokryph erscheinen; daß der Begriff authentisch übrigens eine viel weitere Fassung zuläßt, als der Begriff biblisch-kanonisch, bedarf wohl keiner näheren Darlegung.

[2]) Vgl. Schegg, Kommentar zum Jakobusbriefe. 1883.

[3]) S. dessen Artikel: Integrität im Kirchenlexikon.

Erst wird der Beweis für die Göttlichkeit der Kirche geliefert sein müssen, — nicht durch die Schrift, sondern durch die Wunder und durch die Geschichte. War durch die Wunder für die früheren, durch die Geschichte für die späteren Jahrhunderte der Kirche der Beweis erbracht, daß sie, weil unzerstörbar, nicht das Werk der Menschen, sondern Gottes Werk ist;[1]) so kann nunmehr die als göttliche Anstalt verbürgte Kirche auch den göttlichen Charakter der Schrift bezeugen. Von dieser Anschauung ausgehend, äußerte der heilige Augustin: „Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.“[2])

Von großer Wichtigkeit ist ferner die Unterscheidung zwischen dogmatischer und kritischer Integrität. Nur die erstere ist uns nach dem Urteile der Kirche gewährleistet, nicht auch die letztere.[3]) „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.“[4])

ad 4. Die Auktorität des Textes in der Richtigkeit seiner vorliegenden Gestalt wird in der Spezialeinleitung bei jedem einzelnen Buche gesondert zur Betrachtung kommen; dagegen mag die Auktorität des gesamten alttestamentlichen Schriftschatzes im Sinne der Wichtigkeit hier schon eine gedrängte Würdigung finden.

Nichts spricht mehr für die übernatürliche Bedeutung des Alten Testamentes, als daß gerade eine hebräische Literatur zentrale Bedeutung für die Menschheit haben sollte. Wie sehr gerade die Juden im Altertum verhaßt waren, ist aus den Klassikern hinlänglich bekannt.[5])

Es würde weniger befremden, wenn die Akkadier, Babyloniens älteste Bewohner,[6]) die den nachrückenden Semiten bereits eine ansehnliche Kultur entgegenbrachten (hatten sie ja sogar bereits ein Epos: die Höllenfahrt der Istar); wenn diese als Träger der Offenbarung erlesen worden wären. Ein noch älterer Kulturstaat, ja der älteste der Welt überhaupt, war Ägypten,[7]) das Wunderland, dessen Dynasten nach der Tafel von Abydos bis ins vierte Jahrtausend v. Chr.[8]) hinaufführen würden; aber auch die Ägypter waren von der Vorsehung ebensowenig ersehen, wie die Inder, sicherlich ein geistig hochbegabtes Volk, dessen Neigung zur Beschaulichkeit und Vertiefung in religiöse Spekulationen, verbunden mit hoher Sittenreinheit, es — menschlich betrachtet — in vorzüg-

---

[1]) Gamaliels Ausspruch actt. app. V., 38 et 39.

[2]) Ep. fundament. c. 6.

[3]) Vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie I., S. 256 ff., II., S. 14 ff.

[4]) 2. Korinth. III, 6.

[5]) Cfr. Labhardt, quid de Judaeorum origine veteres iudicaverint. 1881.

[6]) Vgl. Art. Babylonien v. Schrader in Riehms Handwörterb. des bibl. Altertums 1884.

[7]) Vgl. Hommel Fritz, die semitischen Völker und Sprachen, 1883. I., S. 33 ff.

[8]) 3892 v. Chr. (!) soll Menes, der erste historische Beherrscher des Nilthales, den Thron der Pharaonen bestiegen haben, s. Art. Ägypten v. Ebers in Riehms Handwörterbuch.

lichem Maße würdig erscheinen ließ, das Zentralvolk der Menschheit zu werden.[1]) Einzig Israel wurde ersehen; „das Kleine hatte Gott auserkoren, um das Große zu beschämen.“[2]) Und weiterhin verrät sich der übernatürliche Charakter der alttestamentlichen Schriften auch darin, daß dieselben — im Gegensatze zu nationalen und deshalb profanen Schrifterzeugnissen häufig gerade dann ihren höchsten Flug nehmen, wenn das Volk am tiefsten gesunken. (Man beachte: ein Isaias blüht zur Zeit des assyrischen, ein Jeremias zur Zeit des babylonischen Exils!)

Darum ist nicht Weisheit der Juden, ist vielmehr göttliche Weisheit in diesen Büchern niedergelegt, welche eben deshalb ihre Bedeutung noch behielten, ja erst recht erhielten, nachdem an Israels, des unfruchtbaren Feigenbaumes, Stelle das zum weltüberschattenden Baume gewachsene Senfkorn der Kirche gerückt war.

Den Zusammenhang zwischen dem *A* und *Ω* der Offenbarung — Uroffenbarung, alttestamentliche und neutestamentliche Offenbarung, im Verhältnisse zu einander wie Embryo, Fötus und Animal — läßt deutlich die nachstehende Tabelle[3]) erkennen:

| Uroffenbarung. | Alter Bund. | Neuer Bund. |
|---|---|---|
| Abel — Hirte. | Joseph — Hirte. | Christus — Hirte. |
| Sethiten und Kainiten — Weibessamen und Schlangensamen. | Israeliten und Ägypter. | Christen und Nichtchristen. |
| Noah. | Moses. | Petrus. |
| Sintflut (Untergang der Unbußfertigen). | Rotes Meer (Untergang der Ägypter). | Tiber (Untergang des Maxentius). |
| Noachische Gebote. | Dekalog. | Kanonisches Recht. |
| Cham. | Murrende in der Wüste. | Häretiker. |
| Babel — Heidentum. | Schisma — Diaspora. | Reformation — Revolution. |
| Als das Heidentum allgemein geworden, erfolgte die Erwählung Abrahams, des Stammvaters des fleischlichen Israel. | Als Antiochus Epiphanes den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte aufgerichtet hatte, ist das Wort Fleisch geworden und begründete es das Israel Gottes. | Sobald der Antichrist den Gipfel seiner Macht erreicht haben wird, kommt die Vollendung der civitas dei — die ecclesia triumphans. |

[1]) Man denke an die Vedas, vgl. namentlich die von Max Müller übers. Sanhitâ des Rigveda, um über die teilweise sehr erhabenen Vorstellungen in der Religion der Hindus zu staunen!

[2]) 1. Korinth. I., 27.

[3]) Vgl. Krementz, Geschichtstypik, S. 66 ff. S. 81 ff.

## §. 4.

## Klassifikation der kanonischen Bücher.

1) Die hebräische Bibel, der sogenannte תַּנַ"ךְ (eine vox empirica), zerlegt sich, wie jener Name andeutet, in drei Teile:

a) die תּוֹרָה (Gesetz = Pentateuch);

b) die נְבִיאִים (Propheten), wozu nicht bloß die Propheten im engeren Sinne (jedoch mit Ausschluß des Daniel) zählen, die נ"אַחֲרוֹנִים (prophetae posteriores), sondern auch jene historischen Bücher (mit Ausschluß der Chronik), welche Israels Geschichte von der Gewinnung bis zum erstmaligen Verluste Palästinas — durch die Chaldäer — behandeln, also Josue, Richterbuch und die vier Bücher der Könige — die sogenannten נ"רִאשׁוֹנִים (prophetae priores).*)

c) die כְּתוּבִים in einem engeren Sinne (die ἁγιόγραφα oder inspirierte Schriften geringerer Dignität). Zu ihnen rechnete man die übrigen protokanonischen**) Bücher.

Um sie dem Gedächtnisse besser einzuprägen, kann man die aus den Anfangsbuchstaben der einzelnen Überschriften gebildeten voces memoriales festhalten:

α. אֱמֶת (Wahrheit) für אִיּוֹב (Job),
מִשְׁלֵי (Sprichwörter)
und תְּהִלִּים (Psalmen);

β. שְׂרָא קָא (aramäisch: glutit salivam, das kleinste Zeitmaß)
für: שִׁיר הַשִּׁירִים (Hoheslied);
רוּת (Ruth);
אֵיכָה (Klagelieder);
קֹהֶלֶת (Prediger);
אֶסְתֵּר (Esther);

endlich γ. דְּעֵנִי (erkenne mich)
für: דָּנִיֵּאל (Daniel);
עֶזְרָא (Esdras);
נְחֶמְיָה (Nehemias);
דִּבְרֵי הַיָּמִים (Chronik).

2) In der späteren syrischen Bibel (Peschittho), der griechischen (Septuaginta) und der lateinischen (Vulgata), welche alle auch die deu-

---

*) Auch diese historischen Bücher werden von den Hebräern als prophetische bezeichnet, weil die Verfasser derselben nicht bloß als inspirierte, sondern auch als prophetisch begabte Männer galten. Die prophetische Begabung wurde für eine höhere Stufe der Erleuchtung angesehen, als die Inspiration schlechthin.

**) Über die deuterokanonischen Bücher s. §. 6 und §. 53!

terokanonischen Bücher enthalten, ist die Aufeinanderfolge jedesmal wieder eine etwas abweichende. Am sachgemäßesten folgen in der Vulgata zuerst sämtliche historische, hierauf sämtliche didaktische und zuletzt die sämtlichen prophetischen Bücher (analog der Klassifikation im Neuen Testamente). Nur die zwei (historischen) Machabäerbücher machen den Schluß, ohne Zweifel, weil ihre Kanonizität in kirchlichen Kreisen am längsten angefochten blieb.

In der nachfolgenden Behandlung jedoch werden die einzelnen Bücher, um die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung möglichst im einzelnen verfolgen zu können, in derjenigen Aneinanderreihung zur Darstellung gelangen, welche ihnen der mutmaßliche Zeitpunkt ihrer Entstehung zuweist.*)

Es sind unzweifelhaft vier große Perioden in der Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung wahrnehmbar, indem nach Gottes Fügung zuerst ägyptischer, hierauf phönizischer, sodann assyrisch-babylonischer und zuletzt persisch-griechisch-römischer Kultureinfluß auf Israel einwirken sollte. Cham, Sem und Japhet sollten um Israel und seine geistige Leuchte — die Offenbarung kreisen; sollten von ihren natürlichen Schätzen in Kunst und Wissenschaft an Israel abgeben und dafür von seinem übernatürlichen Segen Gewinst ziehen.

## §. 5.

### Die vier großen Perioden in der Entwicklungsgeschichte der alttestamentlichen Offenbarung.

Wie ein fortlaufender Protest gegen den engherzigen Pharisäismus, der sich hermetisch gegen die Außenwelt abschließt, erscheint die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, soferne man an der mehr oder minder bestimmten zeitlichen Aufeinanderfolge der kanonischen Bücher die Berührung „der (außerisraelitischen) Völker" auf „das Volk" beobachtet.

In die erste Periode, welche sich als jene des ägyptischen Einflusses zu erkennen gibt (von 1922—1400 v. Chr.), fällt die Abfassung des Pentateuchs und des Josue.

In die zweite Periode, jene des vorwiegenden phönizischen Einflusses (von 1400—975), von der Niederlassung in Kanaan bis zur Trennung des einigen Reiches in ein Nord- und Südreich (Schisma), gehören das Buch der Richter, Büchlein Ruth, erstes und zweites Buch der Könige (auch erstes und zweites Buch Samuel genannt), der Psalter (wenigstens zum größeren Teile), die Sprichwörter, das Hohelied, der Prediger (Ekklesiastes) und Job.

---

*) So auch bei Reusch, Einleitung ins Alte Testament; bei Haneberg in der Geschichte der biblischen Offenbarung.

In die dritte Periode, (von 975—536 v. Chr.), vom Schisma bis zum babylonischen Exil, während welcher Zeit außer dem noch länger fortdauernden phönizischen Einflusse besonders noch der assyrisch-babylonische Einfluß sich bethätigte, sind zu rechnen die prophetischen Bücher: Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Isaias, Nahum, Habakuk, Sophonias, Jeremias (Weissagebuch und Klagelieder).

In die vierte Periode aber, in die des persisch-griechisch-römischen Einflusses, muß man verlegen: Das dritte und vierte Königsbuch, die zwei Bücher Paralipomenon oder Chronik, die zwei Bücher Esdras (richtiger Buch Esdras und Nehemias), Buch Esther, Tobias, Judith, die zwei Bücher der Machabäer, Aggäus, Zacharias, Malachias; endlich die Lehrschriften Sirazide (Ekklesiastikus oder Jesus Sirach) und Buch der Weisheit.

Faßt man jede der genannten vier Perioden ins Auge, so wird Gottes wunderbares Walten in der Geschichte seines Volkes sofort erkennbar.

Von einem der ältesten Kulturvölker war Abraham ausgewandert; ein Frevel seiner Nachkommen bringt dieselben mit dem ältesten Kulturvolke überhaupt, mit den Ägyptern, in Berührung. Von ihnen wird „dem Volke" Untergang geschworen — und beutebeladen ziehen sie aus Ägypten heraus.

Israel hat Befehl, die Kanaaniter auszurotten, — und Stammverwandte derselben, phönizische Fürsten und Künstler, bauen Juda das Heiligtum.

Mangel an theokratischer Gesinnung, der sich zuletzt in der politischen Anlehnung an auswärtige Mächte, bezeichnenderweise namentlich an Ägypten, äußerte — dem „Lande der Knechtschaft", daraus der Ewige sie befreit und dem sie nun freiwillig dienen wollten! — brachte die Juden in feindliche Beziehung zu Assurbabel. Aber der strafende Richter Jahveh erwies sich doch alsbald auch als heilender Arzt. Geläutert im Feuerofen der Trübsal des Exils, kehrte das Volk durch Gottes Fügung nunmehr von Babel heim, wie es vordem aus Ägypten zurückgekehrt war. Ist es nicht auch wunderbar, daß der Perser Cyrus den Befehl giebt, das stolze Babylon zu vernichten, dagegen das bis zur Vernichtung gedemütigte Jerusalem wieder aufzurichten?

Vom sinnlichen Hellenismus des Antiochus Epiphanes drohte den Juden die schwerste aller Gefahren; doch gerade durch ihn wurde der beispiellose Heldenmut der Machabäer angefacht. Andererseits mußte das edelste Erzeugnis des Hellenentums — die platonische Philosophie — dem Verfasser des Buches der Weisheit die äußere Form darbieten, um den Afterhumanismus der epikuräischen Pilosophie zu überwinden. Zwar entweihte der römische Triumvir Pompejus den Tempel; aber der römische Kaiser Augustus muß das Werkzeug sein, um die Erfüllung der Prophezie

des Michäas herbeizuführen. So erwahrte sich, was der letzte Vers des letzten Kapitels im jüngsten (didaktischen) Buche des חנך dankend anerkennt,*) daß der Herr den Angehörigen seines erwählten Volkes zu jeder Zeit und an jedem Orte seinen Beistand lieh.

Vor der Betrachtung der einzelnen Perioden und der denselben zuzuweisenden kanonischen Bücher erscheint es jedoch zweckmäßig, aus der allgemeinen Einleitung die Frage nach den sprachlichen Idiomen der alttestamentlichen Schriften vorwegzunehmen, weil diese sprachliche Verschiedenheit selbst wieder als Ergebnis der Berührung Israels mit den verschiedenen Kulturvölkern der alten Welt sich darstellt.

## §. 6.

## Die Sprachen des Alten Testamentes.

1) Aramäisch (meistens unrichtig chaldäisch genannt) sind Genesis XXXI, 47 ein einzelner Ausdruck; Jeremias X, 11 ein ganzer Vers; bei Daniel und im ersten Esdrasbuche jedoch mehrere Kapitel.

2) Nur mehr in Übersetzungen, unter denen die griechische (hellenistische) die älteste ist, liegen vor die ursprünglich hebräisch oder vielleicht noch wahrscheinlicher aramäisch geschriebenen Bücher: Baruch, Tobias, Judith, Sirach, erstes Buch der Machabäer und Bruchstücke des Daniel- und Estherbuches.

Beim zweiten Machabäerbuche und beim Buche der Weisheit ist das Hellenistische nicht Übersetzung, sondern Grundtext.

3) Alles übrige ist hebräisch abgefaßt.

ad 1. Das Aramäische, genauer Westaramäische im Unterschiede vom Ostaramäischen = Syrischen[1]) war als die Volkssprache in Mesopotamien verschieden vom Assyrisch-Babylonischen, dem Idiom einer beträchtlichen Anzahl von Keilschriftdenkmälern, und noch mehr verschieden vom Chaldäischen = der Hof- und Gelehrtensprache in Babylon[2]).

Gegenüber dem Hebräischen sind die hervorstechendsten Eigentümlichkeiten des Aramäischen folgende:

1) In lexikographischer Beziehung fällt auf, daß das Aramäische den

---

*) Sapientia XIX., 20.

[1]) Umgekehrt setzt Winer, Chaldäische Grammatik, noch in der 2. Aufl. S. 6 das Westaramäische = dem Syrischen; ebenso auch Uhlemann, Grammatik der syrischen Sprache 2. Aufl. p. XII.

[2]) Cfr. Daniel I, 4. Unter der Herrschaft der persischen Achämeniden war das Aramäische nicht nur sogar in Babylon, sondern überhaupt in ganz Vorderasien die allgemeine Verkehrssprache geworden. Vgl. Art. Sprache von Schlottmann in Riehms Handwörterbuch S. 1529.

platten Stummlaut (die muta) bevorzugt, entgegen dem Zischlaute (der sibilans) in der hebräischen Sprache; und zwar entspricht:

dem hebräischen ז aram. ד;
„ „ שׁ „ ת;
„ „ צ „ ט,
aber auch ע; z. B. hebr. זָהָב (Gold) ist aram. דְּהַב;
„ זָבַח (opfern) ist aram. דְּבַח;
„ זֶרַע (Samen) ist aram. דְּרַע;
„ אֹזֶן (Ohr) ist aram. אוּדַן;
„ אִשָּׁה (Weib) ist aram. אִתְּא;
„ אַשּׁוּר (Assyrien) ist aram. אָתוּר;
„ זַכַּי = (rein = Zachäus, ist aram. דַּכַּי, aber daneben doch auch זַכַּי; = Innocenz = Anenklet);
z. B. hebr. לַיִשׁ (Löwe) ist aram. לֵית;
„ מָשָׁל (Gleichnis) ist aram. מְתַל;
„ צוּר (Fels) ist aram. טוּר (*Τῦρος*: die Felsenstadt);
z. B. „ צֵל (Schatten) ist aram. טוּל;
„ אֶרֶץ (Erde) ist aram. אַרַע;
„ צֹאן (Kleinvieh) ist aram. עָאן;
„ צוּק (bedrängt sein) ist aram. עוּק;
„ שׁוּב (zurückkehren) ist aram. תוּב
u. s. w.

Aus den angezogenen Beispielen wird zugleich erkennbar, daß das Aramäische sich zum Hebräischen verhält, wie etwa das Nieder- oder Plattdeutsche zum Hochdeutschen; ferner, daß das Aramäische weit weniger Vokale in den Wörtern liebt, als das Hebräische. So lautet z. B. das hebräische מֶלֶךְ = König; כֶּסֶף = Silber; אֶחָד (einer) — aramäisch: מְלֶךְ, כְּסַף, חַד. Auch setzt der Aramäer gern an Stelle des וֹ ein ֶ; z. B. דָּר (Geschlecht), hebräisch דּוֹר; כָּהֵן (Priester), hebräisch כֹּהֵן; עָלַם (Ewigkeit), hebräisch עוֹלָם.

2) In grammatikalischer Hinsicht erscheint vor allem bemerkenswert:

a) Das Fehlen des präfigierten Artikels beim bestimmten Nomen, dessen Stelle vielmehr der sogenannte status emphaticus vertritt, ein Zusatz hinten am Nomen; z. B. statt des hebräischen הַסּוּס (das Pferd) bildet der Aramäer סוּסָא; statt des hebräischen הַמַּלְכָּה = die Königin — sagt der Aramäer מַלְכְתָא.

b) Das Genetivverhältnis kann der Aramäer zwar gleichfalls, wie der Hebräer, durch den status constructus ausdrücken; jedoch noch einfacher durch ein vorgesetztes דְ (entsprechend dem sogenannten שֶׁ praefixum im Hebräischen;

woraus später die nota relationis zu אֲשֶׁר erweitert worden);[1]) z. B. מַלְכָּא דְאַרְעָא = der König des Landes; bisweilen aber auch pleonastisch durch constructus und דְּ z. B. עִטּוּנֵי דְמַיָּא = die Stärke des Wassers; das Accusativverhältnis kann im Aramäischen, wie das Dativverhältnis, durch לְ, häufiger aber noch durch יַת, entsprechend dem hebräischen אֶת, bezeichnet werden.

c) An Stelle des ם finale in den hebräischen Vokabeln, setzt der Aramäer mit Vorliebe ein ן; z. B. טוּרִין = Felsen, hebräisch צוּרִים = צֻרִים; oder auch, von den Ausgängen des pluralis absolutus abgesehen, אִין = wenn, statt des hebräischen אִם.

d) Betreffs der Konjugation sind die Abweichungen vom Hebräischen desgleichen mannigfach. So fehlt das Nifal gänzlich; dafür dient als Passiv zum Peal (dem Kal des Hebräischen analog) das Ithpeal, welches nicht etwa Medium = Hithpaël ist, vielmehr Passiv. Es übrigen mithin nur sechs Konjugationen, nicht sieben, wie im Hebräischen.

Abweichend vom Hebräischen giebt es im Aramäischen auch für die dritte Person Plural des Präteritums aller Gattungen einen eigenen Ausgang je nach dem Geschlechte. Während das Hebräische für die 3 p. f. pl. des Fut. den Präformanden תְּ kennt, hat das Aramäische (gemeinschaftlich mit allen übrigen semitischeu Idiomen, sogar mit dem Äthiopischen) den Präformanden יְ; der Ausnahmefall Genesis XXX, 38 (יֵחַמְנָה — 3. p. pl. f. Fut. Kal von יָחַם) weist bezeichnend auf einen Vorgang in Aram hin.

Befremden muß weiterhin, daß sämtliche passive Konjugationen (im Hebräischen nur das Nifal) mit einem Imperativ verbunden sind.

Eigentümlich dem Aramäischen, dasselbe dem Syrischen nähernd, ist der Präformand מ im Infinitiv Peal. Näher dem Hebräischen stehend zeigen Aphel (Hifil) und sein Passiv Ithaphal (Hofal) bei Daniel und Esdras am Anfange ה statt א. Auch eine eigentliche Hofalbildung begegnet Daniel IV, 33.

Sehr vielgestaltig sind begreiflicherweise trotz häufiger Übereinstimmung die Abweichungen in der Konjugation der unregelmäßigen Verba. So bedarf es bei der Beugung der Verba ע״ע nirgends eines Hilfsvokals; im Infinitiv und Futurum Peal, sowie im ganzen Afel und Ittafal erhält — inkraft einer Reassimilation — der erste Radikal ein Dagesch forte, wie ja auch im Hebräischen beim sogenannten Futurum chaldaizans (besser aramaizans) des Kal der Verba ע״ע geschieht. Bei den Verbis ע״ו fällt auf, daß im Ithpeal, Ittafal und Ithpoal durch das ת des Präformativs Ith dageschiert wird. Schließlich bei den Verbis ל״א, welche im Aramäischen zugleich der so zahlreichen Klasse der ל״ה des Hebräischen entsprechen, kommt nicht nur wie im Hebräischen beim Antreten konsonantischer Afformanden, sondern oft schon vor dem An-

---

[1]) Cfr. Sperling, de nota relationis Hebraea; gewöhnlich pflegte man sonst שְׁ als (spätere) Abbreviatur des אֲשֶׁר zu fassen.

tritt derselben der ursprüngliche Radikal י zum Vorschein, z. B. סַגִּי = zahlreich sein für סַגָּא.

e) Und nicht bloß beim Verbum, auch beim Nomen und den Partikeln rückt das Aramäische gerne an Stelle des hebräischen ה ein א an den Ausgang; z. B. אַרְעָא (für hebr. אַרְמָה) = Erde; אַמְתָא (hebr. אָמָה) = Magd; אַמְתָא (hebr. אַמָּה) = Elle; אִתְתָא (hebr. אִשָּׁה) = Weib; בְּכָא (hebr. בָּכָה) = weinen; הֲוָא (hebr. הָיָה) = sein; חוּכְמָא (hebr. חָכְמָה) = Weisheit; מָא (hebr. מָה, was auch aramäisch) = was; הַשְׁתָּא (hebr. הַשָּׁעָה) = zur Stunde, jetzt.

f) Als letzte Unterschiedenheit zwischen dem Hebräischen und Aramäischen mag noch hervorgehoben werden, daß das Aramäische — hierin analog dem Arabischen [1]) — auch noch für die Zahlenreihe 11—19 eigene Ordinalia kennt, das Hebräische nur für 1—10; sowie daß, während das Hebräische nur durch Anfügung des Suffixums ans Nomen das Possessivpronomen auszudrücken vermag, man im Aramäischen ein vom Nomen getrenntes Possessivpronomen bilden kann, indem man mit dem Begriffsworte דִּיל (aus dem Relativum דִּי und dem ל des Dativ gebildet) das betreffende Suffixum verbindet; z. B. dein König = der König, welcher dir (ist) = מַלְכָּא דִּילָךְ. [2])

ad 2) Das hellenistische Idiom ist jene Form des Griechischen, welche seit Alexanders d. Gr. Zeiten sich herausgebildet.

Auf Grundlage des attischen Dialektes zwar, jedoch unter Verschmelzung der verschiedenen zuvor getrennten Dialekte, entstand eine neue griechische Volkssprache, in welcher das mazedonische Element überwog. Hatten die Profanschriftsteller dieser Epoche, die Geschichtschreiber Alexanders d. Gr.: ein Onesikritos, Aristobul, Ptolomäus, Nearchus; die alexandrinischen Grammatiker: ein Zenodot, Aristophanes und Aristarchos, die Glossatoren des Homer; sowie Demetrius Phalereus, den Quintilian als den letzten attischen Redner preist, einer über jene Volkssprache erhabenen Schriftsprache sich bedient: so hingegen die Siebzig (und die neutestamentlichen Schriftsteller), da sie für das Volk schreiben wollten, dieser Volkssprache selber, der *κοινὴ γλῶσσα* im strengsten Sinne.

Was diese hellenistische Sprache von der hellenischen unterscheidet, ist

1) in lexikographischer Hinsicht die Bildung neuer Wörter, wie z. B. *αἱρετίζειν* (für *αἱρεῖν*) 2. Mach. XI, 24; *αἱρετίς* = die Wählerin, im Weisheitsbuche VIII, 4; *ἀκοντίζειν* = zu hören geben, im Ekklesiasticus XLV, 5; *ἀλλοφυλισμός* (*φῦλον* = Stamm) = fremdartige Sitten (2. Mach. IV, 13);

---

[1]) Doch besteht ein Unterschied darin, daß das Aramäische den Kardinaleiner mit dem Ordinalzehner zu einem Worte verbindet; das Arabische umgekehrt den Ordinaleiner vor den Kardinalzehner setzt.

[2]) Als das beste Hilfsmittel für die Erlernung des Aramäischen empfiehlt sich wohl die von Bernhard Fischer besorgte dritte Ausgabe der Grammatik v. Winer, Leipzig, 1882.

γῆρος (statt γῆρας) = Alter (Ekkles. VIII, 7); ἐνωτίζεσθαι = hören, vernehmen (Genes. IV, 23; Sap. VI, 2 und öfters), φυλακίζειν = einkerkern (ebenda XVIII, 4; auch Apostelgesch. XXII, 19); ἀγαλλιάομαι = frohlocken (Ps. II, 11; cant. cantt. I, 3 und öfters) ist gar kein ursprünglich griechisches, vielmehr ein dem Hebräischen גִּיל fut. Hifil 1. p. s. אָגִיל nachgebildetes Wort; desgleichen das Vorkommen altklassischer Wörter, aber mit neuen Bedeutungen, so εὐχαριστεῖν = danksagen (Weish. XVIII, 2);[1] παιδεύειν = züchtigen (Sir. X, 28; Sprichw. XIX, 18); παῤῥησία = Zuversicht (Weish. V, 1, und im Neuen Testamente mehrmals); συγκρίνειν = vergleichen (l. c. VII, 29); ῥῆμα nicht bloß Wort, sondern allgemein: Sache (z. B. 2. Kön. II, 6 ὅτι ἐποιήσατε τὸ ῥῆμα τοῦτο = weil ihr diese Sache (dies) gethan habt). (Ein Hebraismus = דָּבָר.)

2) In grammatikalischer Beziehung die Gestaltung neuer Formen; beim Verbum:

a) 3. p. pl. perf. auf αν statt ασι, z. B. πέποιθαν statt πεποίθασι (Judith VII, 10);

b) 3. p. plur. imperfect. (u. aor. 2.) auf οσαν statt ον; z. B. ἐφαίνοσαν statt ἔφαινον (1. Mach. IV, 50); παρελάβοσαν statt παρέλαβον im cod. A. sogar noch bei einer neutestamentlichen Stelle, nämlich 2. Thess. III, 6; ἤλθοσαν, 2. Esdr. IV, 12; doch findet sich öfters auch ἦλθον.

c) Die Bildung des zweiten Aorist auf α, geradezu der alexandrinische[2] Aorist genannt; z. B. ἔπεσας für ἔπεσες 2. Kön. III, 34; εἶπα für εἶπον Deut. I, 29. 2. Esdr. XIII, 17;

d) auch ein sogenanntes alexandrinisches Perfekt auf α kommt vor, z. B. von ἥκω — ἧκα: νῦν ἥκασιν αἱ ἁμαρτιαί σου (Susanna, V. 52);

e) Charakteristisch für die alexandrinische Übersetzung ist ferners das häufige Wegfallen des Augmentes; z. B. προορώμην (Ps. XV, 8)[3]; ebenso ἀπώσθην statt ἀπεώσθην (v. ἀπωθέω) Ps. LXXXVII, 6; ἀπῶσμαι statt ἀπέωσμαι (Jonas II, 5) u. s. f.

f) Bezüglich der griechischen unregelmäßigen Verba mag von dem Sprachgebrauche der Alexandriner etwa bemerkt werden:

Von ἐθέλω (θέλω) = ich will, findet sich ein sogenanntes alexandrinisches Perfekt, z. B. Ps. XL, 12: τεθέληκάς με = Du hast mich gewollt.

Mit ἐσθίω = esse, wechselt häufig dessen Nebenform ἔσθω (dieselbe allerdings auch bei Homer, doch in der Prosa sonst nicht); z. B. Levit. XVII, 10; Sirach XX, 17.

---

[1]) Statt χάριν εἰδέναι im klassischen Sprachgebrauche; doch findet sich εὐχαριστεῖν in der Bedeutung danken einmal auch in der Kranzrede des Demosthenes.

[2]) Buttmann Alex., Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauches, 1859. S. 34.

[3]) Im neutestamentlichen Citate actt. app. II, 25 liest man dagegen richtig προωρώμην.

Statt *καταμύω* = ich schließe zu, gebrauchen die Alexandriner das sonst gleichfalls nur dichterische *καμμύω*.

Von *παίζω* (scherze) und Kompositis findet sich anstatt des klassischen fut. medii ein fut. activ. *ἐμπαίξω*, z. B. Jesaias XXXIII, 4.

Als Ionismen erhielten sich in dem neuen hellenistischen Idiom: von *τυγχάνω* (ich bekomme) das Perfekt *τέτευχα* (statt *τετύχηκα*), z. B. Job VII, 2; ein Verbum *φαύσκω* (statt *φαίνω*) = scheine, leuchte, samt Kompositis, z. B. *ἐπιφαύσκω* (Job XXV, 5), *διαφαύσκω* oder *διαφώσκω* u. s. f.

Beim Nomen mögen nachstehende Abweichungen des Hellenistischen vom Hellenischen verzeichnet werden:

a) beim Substantiv.

Das Geschlecht bei den Gebirgsnamen schwankt, z. B. *ὁ Κάρμηλος* (Jes. XXXII, 16) *ἡ Κάρμηλος* (3. Kön. XVIII, 42); *τὸ Σηείρ* (*τὸ ὄρος*) (Deuteron. II, 5.)

Neben *ὁ λιμός* kommt auch *ἡ λιμός* (die Hungersnot) vor; so *σκληρὰ λιμός* = harter Hunger (Jes. VIII, 21).

Auch Substantiva mit *α* impurum haben im Dativ zuweilen *ᾳ*, z. B. *Ἄννᾳ* (1. Kön. I, 2. 5).

b) Beim Adjektiv trifft man mitunter gehäufte Komparative, ungewöhnliche Superlative, z. B. *ἐλαχιστότερος, μειζότερος; τὰ ἀνώτατα* (Tobias VIII, 3).

c) Oft vertritt schon bei der Einheit die Kardinalzahl die Stelle des Ordinale, namentlich bei Datenangaben (ein Hebraismus), z. B. *ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ τοῦ μηνὸς τοῦ δεκάτου* = am ersten Tage des zehnten Monats.

Die syntaktische Verbindung der Wörter (bezw. Satzkonstruktion) anlangend, fallen als besondere Eigentümlichkeiten auf:

*α*) Der Gebrauch von *εἷς* im Sinne des unbestimmten Artikels, so Daniel VIII, 3; auch für das klassische = *ὁ μὲν ἕτερος — ὁ δ' ἕτερος* = der eine, der andere, wird z. B. Exod. XVII, 12 (*ἐντεῦθεν*) *εἷς καὶ* (*εντεῦθεν*) *εἷς* gesetzt.

*β*) Sehr häufig steht das Pronomen possessivum beim Substantiv ohne Artikel, wie Prov. VI, 1 = *παραδώσεις σὴν χεῖρα* = du wirst ausliefern deine Hand dem Feinde.

*γ*) Wie sich zum voraus erwarten läßt, begegnet eine Reihe von hebraisierenden Umschreibungen und Redewendungen; so die scharfe Verneinung *οὐ — πᾶς* z. B. Exod. XX, 10: *οὐ ποιήσεις πᾶν ἔργον* = du wirst gar kein (nicht ein) Werk verrichten; so öfters das einleitende: *καὶ ἐγένετο κ. τ. λ.* (וַיְהִי), z. B. Josue I, 1; 1. Regg. VII, 10; 2. Regg. X, 1 etc.; desgleichen in prophetischen Stellen: *καὶ ἔσται κ. τ. λ.* (וְהָיָה), z. B. Deuteron. XVIII, 19; Isaias XXII, 24.

So steht für den Prädikatsakkusativ häufig *εἰς* c. Acc., entsprechend dem hebräischen לְ, z. B. 2. Chr. XI, 22; so ist die Redensart *λογίζεσθαι εἴς τι* =

für etwas rechnen, anſehen, eine Übertragung des hebräiſchen חָשַׁב cum sequ. לְ, z. B. 1. Regg. I, 13.

Die Ausdrucksweiſe *καλεῖν τὸ ὄνομα* ahmt das hebräiſche קָרָא אֶת־שֵׁם = den Namen nennen nach, ſtatt des einfachen „benennen"; z. B. Genes. V, 2. Oft ſtößt man auf die Präpoſitionen *ἀπὸ* oder *ἐκ*, wo man den bloßen Genitiv erwarten würde, während allerdings im hebräiſchen der treffende Begriff mit der Präpoſition מִן verbunden erſcheint; z. B. 2. Regg. III, 28: *ἀθῷός εἰμι . . . ἀπὸ τῶν αἱμάτων* (ich bin frei, unſchuldig vom Blute) = נָקִי אָנֹכִי . . . מִדְּמֵי וגו׳.

So entſpricht das oftmalige *ἐνώπιον* mit dem Genitiv buchſtäblich dem hebräiſchen לִפְנֵי = im Angeſichte, z. B. Iſaias LXVI, 23; zuweilen ſteht dafür auch der bloße Dativ, z. B. Jonas III, 3: *πόλις μεγάλη τῷ θεῷ* = eine Stadt groß vor Gott.

Die Umſchreibungen mit *χείρ*, z. B. *ἐκ χειρός* ſtatt der einfachen Präpoſition *ἐκ* ſind Nachahmungen des hebräiſchen מִיַּד; vgl. 4. Regg. IX, 7. (wörtlich: aus der Hand, ſtatt: aus).

Ein weiterer Hebraismus iſt die Wiederholung des Nomens von demſelben Stamme beim Verbum, ohne daß hiebei, wie in der klaſſiſchen Sprache, beim Nomen eine nähere Beſtimmung nötig wäre; z. B. *θανάτῳ ἀποθανεῖν* = des Todes ſterben = מוֹת מוּת — der Inf. absol. = nomen actionis (Genes. II, 17).

Nachdem die Fragepartikel der indirekten Frage im Hebräiſchen: אִם durch *εἰ* gegeben werden muß, trifft es ſich nicht ſelten, daß auch die Partikel הַ der direkten Frage durch *εἰ* ſtatt *ἆρα* übertragen wird; z. B. iudd. XIII, 11.

Eine ſpezifiſch hebräiſche Konſtruktion begegnet in den Relativſätzen, ſoferne hier mittels eines Demonſtrativums auf das vorausgehende Relativum zurückverwieſen wird; z. B. 3. Regg. XIII, 13: *ἐν τῇ ὁδῷ, ᾗ ἐπορεύθης ἐν αὐτῇ* = auf dem Wege, worauf du reiſteſt = wo du reiſteſt auf ihm.

Ein Hebraismus iſt ferners die Erſetzung des Adverbiums *πάλιν* = wieder, durch das Verbum *προστιθέναι* = hinzufügen = dem hebräiſchen יָסַף, z. B. Geneſis IV, 2: *καὶ προσέθηκε τεκεῖν* = und ſie (die Eva) fügte hinzu zu gebären = ſie gebar wieder.

Nicht minder ein Hebraismus iſt das durch eine Apoſiopeſe zu erklärende *ἐάν* in beſchwörender Formel, z. B. cant. cantt. II, 7: *ἐὰν ἐγείρητε* = wecket nicht auf, wobei zu ergänzen: *τάδε ποιήσαι ὑμῖν καὶ τάδε προσθείη ὁ θεός* = כֹּה יַעֲשֶׂה לָכֶן הָאֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף.

# Erste Periode. (Ägyptischer Einfluß.)

## Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung von ihrem Beginne bis zur Besitznahme des Landes der Verheißung.

(Von Abraham bis Josue; von 2212—1427 v. Chr.).

### Pentateuch und Buch Josue.

### §. 7.

### Geschichtlicher Überblick.

1) Die Geschichte der Menschheit im allgemeinen bis zur Völkerscheidung, und die Geschichte Israels im besondern — von der Berufung seines Stammvaters bis zur typischen Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung — das ist der Inhalt der heiligen Geschichtsbücher, welche in dem angegebenen Zeitraume ihre Entstehung fanden. In der engeren Geschichte Israels sind Abraham und Josue die Grenzpunkte, während Moses der Mittelpunkt ist, als „der Knecht Gottes", welcher das Volk befreit, ihm auch noch das Gesetz — die torah — verkündet, jedoch die Frucht seiner Aussaat nur mehr schauen, nicht mehr genießen darf. Nur soweit es für das Verständnis der Geschichte Israels notwendig schien, wird die Menschheitsgeschichte fortgeführt. Sie dient als erster Teil, keineswegs als erste Hälfte, nur zur Einleitung des folgenden, ungleich größeren Teiles, welcher unverkennbar Israels theokratische Verfassung und Leitung darzustellen hat. Die Thatsache, daß „des Weibes Nachkomme", der den Bann von der schuldig gewordenen Menschheit nehmen sollte, dem Fleische nach Israelite war, legte Moses und nur ihm die Pflicht auf, das Dunkel der Urgeschichte selber aufzuhellen und ihren Zusammenhang mit der israelitischen Nationalgeschichte klarzustellen.

Auch andere Völker sahen in ihren Königen nicht nur Vertreter einer göttlichen Gewalt, sondern auch „Söhne" der Götter.*) Während sie aber eben dadurch nur eine mittelbare Theokratie anerkennen, ist es das Auszeichnende in Israels Geschichte, daß hier eine unmittelbare Theokratie aufgerichtet erscheint. Im Unterschiede von der nur uneigentlich sich so nennenden heidnischen Theokratie besteht in der jüdischen eine vollkommene Verschmelzung der religiösen und politischen Sphäre, so daß jedes politische Gesetz zugleich religiöser Natur ist.

2) Der Organisierung solcher Theokratie**) in der Gesetzgebung des Pentateuch sollte die Realisierung auf einem bestimmten Territorium (Kanaan) folgen (Inhalt des Buches Josue); und damit jede Gefahr für die Verwirklichung des völlig neuen und einzigartigen Gedankens der unmittelbaren Theokratie in der Wurzel beseitiget würde, sollte Israel mit den besiegten heidnischen Kanaanitern nicht etwa verschmelzen, vielmehr dieselben ausrotten.

1) Mit Fug und Recht legte Josephus in der Verteidigungsschrift wider den heidnischen Rhetor Apion[1]) auf Israels Theokratie — als seinen entschiedensten Vorzug vor den übrigen Völkern — den Hauptwert. „Die Gesetzgeber der Ägypter, der Kretenser u. s. w.," sagt er, „haben verschiedene Verfassungen, monarchische, oligarchische oder auch demokratische eingeführt; unser Gesetzgeber jedoch — Moses — hat die theokratische Verfassung verkündet, indem er Gott (allein) die Herrschaft und Macht zuerkannte und uns riet, daß wir insgesamt nur auf jenen sähen (d. h. nicht zugleich auf einen Fürsten neben oder unter ihm), als den Urheber aller Güter." Als die Urkunde dieser theokratischen Verfassung nun stellt sich das Gesetz dar — die torah — welche entsprechend dem auch von Josephus vertretenen Standpunkte nicht allein die religiösen, oder etwa auch noch die staatlichen, sondern sogar die häuslichen Verhältnisse in den Kreis der Regelung miteinbezog, so daß das Gesetz fermentartig durchaus alles und jedes in Israel zu durchdringen hatte. Statt jenes einen Gesetzes im Paradiese waren es jetzt hunderte von Gesetzesvorschriften, an deren Beobachtung die Fortdauer des mit Gott geschlossenen Bundes hing. Der Pentateuch ist so vorwiegend der Darstellung dieses Gesetzes gewidmet, daß

*) Das Gegenteil behauptet der sogenannte Euemerismus; hienach wären hervorragende Menschen zu Göttern gemacht worden, während nach der Überlieferung der Völker die Götter sich zu den Menschen herabließen. (Der Cyrenaiker Euemeros, gebürtig aus Messina auf Sizilien, lebte im vierten Jahrhunderte v. Chr. am Hofe des Kassander, des Nachfolgers Alexanders des Gr. in Mazedonien.)

**) Gott hatte, um ein Bild aus dem Völkerrechte zu gebrauchen, die unterbrochenen Beziehungen mit der Menschheit in Israel wieder angeknüpft; doch das frühere Freundschaftsbündnis konnte erst nach vollendetem Sühnopfer auf Golgatha mit dem neutestamentlichen „Israel Gottes" erneuert werden.

[1]) Cfr. contra Apionem II, 16.

er auch geradezu „das Gesetz" = torah heißt. Der Pentateuch läßt aber auch schon erkennen, daß die torah nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erreichung eines höhern Zweckes sein sollte. Wie ferners das Gesetz Ferment Israels: so sollte Israel selbst wieder, um des Gesetzes willen, das Ferment der Völker werden. Durch die Menge seiner Bestimmungen, womit es die Freiheit beschränkte, glich das Gesetz einem Kerker mit hundert Stäben, der Israel zwar vor der Verunreinigung mit den Greueln des Götzendienstes bewahrte, aber doch auch die Sehnsucht nach größerer Freiheit zu wecken geeignet war. Das Gesetz war heilig, ohne jedoch zu heiligen. Gerade dadurch, daß es die vielgestaltigen Forderungen der Pflicht vorhielt, ohne gleich reichliche Gnade zu vermitteln, wurde es zum Gewissensspiegel des gefallenen Menschen, der ihm keine seiner Unvollkommenheiten verschwieg, zugleich aber auch noch das Geständnis der Unvermögenheit abnötigte, überhaupt zur Vollkommenheit zu gelangen — ohne daß eine erlösende Thätigkeit Gottes entgegenkam. So mußte das Gesetz notwendig auch die Sehnsucht nach der Erlösungsgnade steigern.

Wie jedoch der Stammvater künftighin nicht bloß אַבְרָם, d. i. erhabener Vater heißen sollte, sondern אַבְרָהָם, d. i. Vater der dröhnenden Menge: so sollte auch das Gesetz, Israels geistige Sonne, in seiner Wirkung nicht auf jenes eine Volk beschränkt bleiben; auch diejenigen unter den Heiden, welche nicht, wie die Mehrzahl der Kanaaniter, ihr Herz verhärtet hatten, sollten von Israel her Kunde erhalten über den Einen wahren Gott und seinen allheiligen Willen.

2) Das Buch Josue verfolgt sichtlich die Aufgabe, die Überlegenheit des Einen Gottes über die heidnischen Wahngötter; die Bedeutung des Gesetzes und den Segen, womit die Beachtung; den Fluch, womit die Verachtung desselben verknüpft sein würde, darzuthun.

Unverkennbar erscheinen Pentateuch und Buch Josue in einem analogen, freilich nur vorbildlichen Verhältnisse, wie das Evangelium (das Diatessaron; Tetrateuch wäre minder richtig, da durch die 4 Evangelisten nur das eine Evangelium allerdings in verschiedener Beleuchtung vorgetragen wird, während im Pentateuch der eine Gesetzesherold das dreigliedrige Gesetz in seiner Aufeinanderfolge verkündet) und die Apostelgeschichte. Denn auch letztere zeigt die Anfänge des neugegründeten Gottesreiches der Kirche, eines Kanaans höherer Ordnung.

# A. Der Pentateuch.

## Namen und Einteilung.

### §. 8.

Ἡ πεντάτευχος*) sc. βίβλος oder הַתּוֹרָה lautet der Name für das ganze Werk des Moses; Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium sind die Namen für die einzelnen Bestandteile.

Die Einteilung in fünf Bücher ist wohl sehr alt, vermutlich sogar ursprünglich und daher von Moses selbst noch getroffen worden. Daß sie jedenfalls nicht erst von den alexandrinischen Übersetzern der sogenannten Septuaginta durchgeführt wurde, folgt unwiderleglich aus der Thatsache, daß schon der Psalter, augenscheinlich im Hinblicke auf die Fünfteilung der Torah, ebenfalls in fünf Bücher geschieden ward.

Der Bezeichnung „Pentateuch" entspricht bei den Rabbinen der Titel: חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה = die fünf Fünftel der Torah, oder auch kurzweg חוּמָשׁ = das Fünfgliedrige.

Die einzelnen Bücher werden teils nach den zufälligen Anfängen, teils verständiger nach ihrem hauptsächlichen Inhalte verschieden benannt.

Unter dem ersteren Gesichtspunkte heißt die

Genesis בְּרֵאשִׁית (im Anfange);

Exodus וְאֵלֶּה שְׁמוֹת (und das sind die Namen);

Leviticus וַיִּקְרָא (und es rief [Gott]);

Numeri בְּמִדְבַּר (in der Wüste);

Deuteronom. דְּבָרִים (die Worte).

Unter dem letzteren Gesichtspunkte führt die

Genesis den Namen סֵ֫פֶר יְצִירָה = Buch der Schöpfung;

Exodus den Namen נְזִיקִין (Schäden [und Restitution] [1]);

Leviticus den Namen סֵ֫פֶר כֹּהֲנִים oder תּוֹרַת קָרְבָּנוֹת = Gesetzbuch der Priester oder der Opfer;

Numeri den Namen סֵ֫פֶר פְּקוּדִים oder auch סֵ֫פֶר הַמִּסְפָּרִים = Buch der Zahlen (Volkszählungen!) oder Buch der Vorschriften (oder Heimsuchungen!);

Deuteronom. den Namen סֵ֫פֶר מִשְׁנֵי הַתּוֹרָה oder auch סֵ֫פֶר תּוֹכָחוֹת = Wiederholung des Gesetzes oder Buch der Vorwürfe beziehungsweise Strafermahnungen.

---

*) τεῦχος, εος im klassischen Sprachgebrauche = Rüstzeug, Waffe ist bei den Alexandrinern, also auch im gegebenen Falle, geradezu = Buch.

[1]) So nach Buxtorf, lex. rabb. p. 1325; vielleicht auch wegen der zehn Plagen über Ägypten.

# I. Summariſcher Inhalt des Pentateuchs.

## §. 9.

1) Die in §. 7, 1 berührte Zweiteilung des ganzen Pentateuchs tritt ſchon in der Geneſis hervor. Der erſte Teil — die Menſchheitsgeſchichte — reicht von c. I—XI, 26; der zweite Teil — die Volksgeſchichte — von XI, 27—L, d. h. bis zum Ende.

Der erſte Teil enthält die älteſte Kosmogenie und Anthropogenie; den Bericht vom Sündenfall und das ſogenannte Protevangelium — noch im Paradieſesgarten, welchem das Deuteroevangelium auf den Fluren Bethlehems gegenüberſteht; das große Gottesgericht in der Flut — ein erſtes Weltgericht; die Völkertafel, den Heimatſchein der Nationen; die Sprachenverwirrung = Sprachenentſtehung.

Der zweite Teil umfaßt die patriarchaliſche Periode Iſraels. (Abrahams Berufung zum Stammvater; deſſen Wanderung nach Ägypten und Rückkehr nach Kanaan; das Opfer des Melchiſedech; das Bundesopfer des Abraham und die Einführung der Beſchneidung; die Verwüſtung des Thales Siddim (שִׂדִּים = Ebene von, שָׂדַד = eben ſein), in welchem die Pentapolis: Sodoma, Gomorrha, Adama, Seboim und Segor lag — ein partikulares Gottesgericht gegenüber dem allgemeinen in der Flut; die Verſtoßung Ismaels; die unterbrochene Opferung des Iſaak an der Stelle des nachmaligen Tempels; Iſaaks Stillleben; Jakobs Bedrängniſſe durch Eſau und Laban; Jakobs Ringkampf mit dem Bundesengel am Jabok; die Geſchichte Joſephs; Jakobs Zug nach Goſen; deſſen Segensſpruch; ſeinen und Joſephs Tod.

ad a) Im erſten Teile ſchmückt den Anfang der unvergleichlich erhabene und einfache Bericht über das Sechstagewerk — das ſogenannte Hexaëmeron. Wahrſcheinlich war der Hergang der Schöpfung dem Adam ſchon in einer Viſion mitgeteilt und durch Überlieferung fortgepflanzt, nicht erſt dem inſpirierten Moſes zum erſtenmale bekannt gegeben worden; ſonſt wären die bei aller Entſtellung doch ſo auffälligen Parallelen in den Traditionen der Völker kaum erklärbar.[1])

Der moſaiſche Schöpfungsbericht ſelbſt erfreute ſich keineswegs einheitlicher Auffaſſung; drei Klaſſen können in dieſer Beziehung unterſchieden werden: Reſtitutioniſten, Figuriſten und Konkordiſten, letztere mit zwei Unterabteilungen. Wenn es ſich nämlich darum handelt, die Ergebniſſe der paläontologiſchen und geologiſchen Wiſſenſchaft mit der heiligen Offen-

[1]) Vgl. Lüken, die Traditionen des Menſchengeſchlechts; Fiſcher, Heidentum und Offenbarung, Mainz, 1878.

barungsurkunde in Einklang zu bringen; so meinten die Restitutionisten[1]), die in V. 2 berichtete Schilderung des Chaos mit dem Abfall der Geister[2]) in Verbindung bringen zu müssen; die monströsen Gebilde einer untergegangenen Pflanzen- und Tierwelt seien das Ergebnis ihrer Thätigkeit gewesen, mit der sie in die anfängliche (V. 1) Schöpfung Gottes störend eingegriffen, der nun nach ihrer Bestrafung den ursprünglichen Kosmos (= Ordnung, Schmuck) im Werke des Hexaëmeron wiederhergestellt habe.

Dagegen behaupten nun die Figuristen,[3]) Moses habe nur bildlich, der Darstellung wegen, die Schöpfung als ein in sechs Akten sich abspielendes Drama vorgeführt, während in Wirklichkeit vielmehr uno actu et ictu alles zugleich von Gott sei erschaffen worden.

Unter den Konkordisten oder Harmonisten endlich pflegt die große Mehrzahl aus II, 2, woselbst das Wort יום = Tag sicher in der Bedeutung eines längeren, ja sehr langen Zeitraums steht, zu folgern, daß dasselbe Wort auch im vorausgehenden eine beliebig verlängerte Frist bezeichnen könne, um so den Anforderungen der geologischen Hypothesen vollauf zu genügen.[4]) Weiterhin pflegen die Anhänger der sogenannten idealen Konkordanz an die paläontologischen Aufstellungen

a) vom gleichzeitigen Auftreten der Pflanzen und Tiere;

b) vom Fortschreiten durch unvollkommene zu immer vollkommeneren Formen das Zugeständnis zu machen, daß die Pflanzenbildung laut Genesis am dritten Tage nur begonnen, nicht auch schon aufgehört habe; daß ferners in der Tierentwicklung zwischen dem fünften und sechsten Tage ein gegenseitiges Übergreifen stattgefunden habe.

Eine kleinere Zahl von Konkordisten,[5]) welche gleichfalls den gesicherten Ergebnissen der Wissenschaft die Anerkennung nicht versagt, glaubt gleichwohl an der engeren Begrenzung des Wortes יום festhalten zu können, indem es nicht unwahrscheinlich sei, daß die Erde in ihrem Kindesalter einen rascheren Entwicklungsgang nahm wie später; und daß die versteinerten Tiere und Pflanzen wohl auch aus der Katastrophe der Flut sich ausreichend erklären ließen.[6])

Beachtenswert bleibt noch, wie die Genesis durch den wiederholten Zusatz: „Und es war gut"; zuletzt: „Und es war sehr gut", dem falschen Dualismus

---

[1]) Ein Hauptvertreter dieser Richtung ist Westermayer in seinem (fünfbändigen) Werke: das Alte Testament und seine Bedeutung; 1. Bd. S. 1—155.

[2]) Einen Anklang hieran bewahrt auch der assyrische Mythos vom Kampfe des Bel-Merodach mit Tiamat, dem Meerdrachen. (Tihamtu = das Meer entspricht dem hebräischen תְּהוֹם = Wasserschwall, Urwasser.)

[3]) So neuestens P. Kobler im Katholiken, Jahrgang 1881. Aber auch schon der heilige Augustin (de genesi ad lit. lib. 5 c. 5 n. 12) bekennt sich zu dieser Auffassung, wegen Ecclesiastic. c. XVIII., V. 1.

[4]) So z. B. Reusch, Bibel und Natur, 5. Aufl. und unzählige andere. (Seisenberger, Güttler, v. Hagens, Orti y Lara, P. Pianciani u. s. f.

[5]) Z. B. P. Bosizio, die Geologie u. das Hexaëmeron 1865.

[6]) Sehr gut orientiert über die verschiedenen Hypothesen Güttler, Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung. Freiburg 1877, S. 70—122.

der alten Heidenvölker von einem guten und bösen Prinzip begegnet. Dagegen wird der wahre Dualismus — vom Gegensatze der erst durch die Sünde verdorbenen Natur wider das eine, gute Prinzip — durch die Erzählung vom Sündenfalle hinlänglich begründet.

In seinem Zustande vor dem Falle konnte Adam als Typus Christi, Eva als solcher der Kirche gelten. Adam und Christus sind auf eine von der natürlichen Ordnung abweichende Art Mensch geworden; durch seine übernatürliche Ausstattung bei der Erschaffung wurde auch Adam ein Idealmensch, nur daß sich bei ihm nicht, wie beim zweiten Adam — Christus, mit der menschlichen die göttliche Natur verband.

Adam sollte ebenso der natürliche, wie Christus der übernatürliche Stammvater des Geschlechtes werden.[1]) Eva sodann sollte durch ihren Namen schon (חַוָּה = Leben) ihre Bestimmung anzeigen, die natürliche Stammmutter des Geschlechtes zu sein, wie die Kirche das ist im übernatürlichen Sinne. Aber auch durch ihren Ursprung wird sie typisch. Wie Eva, während Adam schlief, aus seiner Seite genommen wurde; so ist, während Christi Leib im Todesschlafe ruhte, aus seiner heiligsten Seitenwunde Blut und Wasser geflossen, die Sinnbilder der Eucharistie und Taufe, durch deren Spendung die Kirche fortwährend als überaus fruchtbare Mutter Kinder im übernatürlichen Sinne ihrem göttlichen Bräutigame gebiert und nährt;[2]) merkwürdig bleibt es auch, daß in jenem selben Augenblicke der erste Heide laut Zeugnis ablegte von seinem Glauben an den Sohn Gottes.[3])

Daß der Baum der Erkenntnis ein Apfelbaum gewesen, steht nicht im heiligen Texte, doch wissen davon die Mythen der Ainos, wie jene der Griechen und der Germanen.[4])

Im Protevangelium (Genesis III, 15) liegt der Nachdruck auf „Samen des Weibes". Der Messias sollte in hervorragendem Sinne non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo (durch Überschattung des heiligen Geistes aus dem Schoße einer Jungfrau) hervorgehen.

Da nach dem tiefen Worte des heiligen Augustinus derjenige, welcher uns erschaffen hat ohne unser Zuthun, uns nur erlösen wollte mit unserem Zuthun; so konnte auch die thatsächlich erfolgte Rettung der Stammeltern[5]) nur auf grund ihres Glaubens an den verheißenen Erlöser bewirkt werden.

Bei der Geburt ihres Erstgebornen mochte Eva jene trostvolle Verheißung

---

[1]) Vgl. Martin, die Harmonie des Alten und Neuen Testaments, Mainz 1877, S. 21.

[2]) Cfr. August. de genesi ad lit. lib. IX. c. 18 et 19; tract. 9 in Joannem n. 10; auch Thom. summa p. I. quaest. 92 art. 2 et 3.

[3]) Die Tradition nennt ihn bekanntlich Longinus; die Longinuskapelle im heiligen Grabdome erhält noch die Erinnerung an ihn lebendig.

[4]) Vgl. Lüken, die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts, Freiburg 1876, S. 128.

[5]) Sapientia X, 1 und 2.

bereits erfüllt wähnen; darum wohl gab sie ihm den vielbedeutenden Namen קַיִן = Erwerb, Gewinnst.

Aber als sie ihre Täuschung innegeworden, schöpfte sie für den später Geschenkten den elegischen Namen הֶבֶל [1]) (V. Abel) = Hauch, Vergänglichkeit, Unbeständigkeit.

Abels typischer Charakter, namentlich soferne er Opferer und Opfer zugleich werden sollte, wird auch im Meßkanon geltend gemacht. Kain, der auf einem Acker seinen Bruder erschlagen, soll auch durch die Unfruchtbarkeit des Ackers (IV, 12) zur Unstätigkeit verurteilt sein. Land der Flucht — Nod — heißt bezeichnend sein nunmehriger Aufenthaltsort, östlich von Eden.[2])

Bereits sein Sohn Henoch (חֲנוֹךְ = der [eine Generation] Beginnende) gründete eine Stadt nach seinem Namen.

Seine Nachkommen pflanzten in wachsender Gottlosigkeit ebenso den Samen der Schlange weiter, wie die Nachkommen des Seth (שֵׁת = Ersatz), welchen Gott als Ersatz für Abel den Stammeltern gegeben, den Weibessamen vererbten. Es liefen nunmehr Generationen Gott Zu- und von Gott Abgekehrter nebeneinander her. Darauf weisen zum teil schon die Namen. So heißt Kains Enkel Irad (עִירָד = Flüchtling, Irrender); dessen Sohn Maviaël (מְחוּיָאֵל = von Gott hinweggetilgt, wahrscheinlich jähen Todes); der folgende Mathusaël (מְתוּשָׁאֵל = Mann des Forderns, der Arroganz); der nächste Lamech (לֶמֶךְ = der Kräftige) tritt als der erste bigămus auf. Von seinen drei Söhnen heißt der eine Jabal (יָבָל = der Nomade, Hirte); der zweite Jubal (יוּבָל = Musiker); der dritte Tubalkain (תּוּבַל קַיִן = Hammerschlag des Schmiedes [?] gedeutet), so daß der Nähr-, Lehr- und Wehrstand überraschenderweise in der kainitischen Linie zuerst ausgebildet erscheint, bereits zum Zeugnisse des Ausspruches Jesu, daß die Kinder der Welt in ihrer Art klüger seien, als die Kinder des Lichtes.[3])

Dagegen führt Seths Sohn den Namen Enos (אֱנוֹשׁ = Mann mit Vorzug, wegen IV, 26); der dritte Stammhalter heißt Kainan (קֵינָן = der Erwerber, vermutlich eines festen Grundbesitzes; Ackerbauer, im Gegensatze zum Nomaden); der vierte — Malaleël (מַהֲלַלְאֵל = Lob Gottes, nomen — omen); der fünfte — Jared (יֶרֶד = der zur Ebene [?] Herabsteigende; vielleicht der Demütige, Anspruchslose); der sechste — Henoch; aber dieser Henoch erweist sich nun nicht als kühner Städteerbauer, wird vielmehr seiner Frömmig-

---

[1]) Daß der Name nicht nach dem Assyrischen durch „Sohn" zu deuten ist, hebt Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments. Erlangen 1875. I. S. 44 Note, richtig hervor, da sich ja doch kaum denken läßt, warum beim zweiten Kinde der Sohnbegriff besonders hätte gepreßt werden sollen.

[2]) Das Land Eden, von dem entschwundenen Paradiesesgarten wohl zu unterscheiden, identifiziert Kaulen unter guter Begründung (im Katholiken, 1864) mit Armenien.

[3]) Lukas XVI, 8.

keit wegen von Gott entrückt; auf ihn folgt der Senior der Menschheit — Methusalem (מְתוּשֶׁלוֹם augenscheinlich nach Hieronymus statt des מְתוּשֶׁלַח der M. = der Mann des Friedens); ihm folgt Lamech, der aber nicht, wie der Träger des gleichen Namens unter den Kainiten, das Ärgernis der Bigamie gegeben, vielmehr als letzter Tröster der immer weiter von Gott abgekehrten Menschheit den Noë (נֹחַ = Trost) hinterließ, den zehnten Patriarchen (einschließlich des Adam).[1] (c. V, 29.)

1656 Jahre[2] währte die Urzeit — von Adam bis Noë —, vom Sündenfalle bis zur Flut (circa 2400 v. Chr.).

Als nämlich in Folge von Mischehen der Sethiten mit den Kainitinnen das Laster sich so verallgemeinert hatte, daß nur noch die eine Familie des Noë vom Verderben sich rein erhielt; befahl Gott diesem, mit den Seinigen und den Vertretern der ungefähr 10000 Arten von Tieren in der selbstgezimmerten Schiffsarche[3] Schutz zu suchen, indes eine allgemeine Überschwemmung, durch einen 40 Tage und 40 Nächte ununterbrochen währenden Regen herbeigeführt, die Menschheit vertilgte und eine noch lange nachhaltende Umwälzung in den atmosphärischen und physischen Verhältnissen des Erdkörpers nach sich zog.[4] (VII, 21 sqq.).

Sehr merkwürdig und zugleich sehr tröstlich klingt, was 1 Petr. III, 19 u. 20 über die gewaltige Katastrophe berichtet wird. Darnach läßt sich hoffen, daß viele der dem Leibe nach Umgekommenen zufolge eines letzten Reueaktes der Seele nach gerettet wurden; erscheinen doch die Wasser der Flut als Vorbild des rettenden Taufwassers und heißt es von den geretteten Noachiden ausdrücklich, daß sie durch das Wasser gerettet wurden; wie die Flut die Arche, trägt ja auch die Taufe die Kirche immer höher empor; wie die Flut auf physischem, bewirkt die Taufe auf psychischem Gebiete eine vollständige Umkehr der Verhältnisse. Nicht nur ist die Arche ein Bild der Kirche;[5] auch Noë, der um seiner Schuldlosigkeit willen den gänzlichen Untergang der Menschheit verhütet, ist ein Vorbild Christi, der in seiner allerheiligsten Menschheit den ewigen Tod vom Geschlechte abgewendet. Wie Gott auf das Opfer des Noë hin (VIII,

---

[1]) Das Vorkommen zweier gleicher Namen: Lamech und Henoch in den beiden Geschlechtstabellen erscheint modernen Kritikern [Noak, von Eden nach Golgotha 1868, und Wellhausen, Komposition des Hexateuchs (Jahrbuch für deutsche Theol. 1876/77)] ausreichend, die Einheitlichkeit der Abfassung zu bestreiten; mit wie viel Unrecht, dürfte obige Charakteristik gezeigt haben.

[2]) Vgl. das Alter der 10 Patriarchen, wie es c. V. angegeben ist, und addiere 550 wegen VII, 6; vgl. mit V, 31.

[3]) Nach den c. VI., 15 vorgeschriebenen Dimensionen dürfte sie beiläufig 70,000 Kubikmeter gefaßt haben; Raum genug, um etwa 20,000 Geschöpfe unterzubringen.

[4]) Vgl. Bosizio a. a. O. S. 189—205. In der Izdubarlegende (Izdubar = Nimrod, der erste Heide) entspricht Hasisadra dem Noë, vgl. die Chald. Genesis von Smith, übersetzt von Friedr. Delitzsch.

[5]) Cyprian de unit. eccl. VI.

20 sqq.) einen Bund der Gnade schloß und der siebenfarbige Regenbogen das Zeichen dieses neuen Bundes sein sollte (IX, 13); so hat Gott auf das Opfer Christi einen neuen, gnadenvolleren Bund mit der Menschheit abgeschlossen, als dessen Unterpfand ein siebenfaches, sakramentales Gnadenlicht erstrahlen soll. Bezeichnenderweise heißt der Ewige in Noës Segensspruch über die Söhne der Gott Sems.[1]) In den Hütten Sems soll Japhet wohnen und Chanaan (Chams Sohn) als sein Knecht (IX, 27). Hieß es im Protevangelium ganz allgemein, ein Nachkomme des Weibes würde der Schlange den Kopf zertreten, so ist nunmehr der Kreis enger gezogen und zu erkennen gegeben, daß von Sem das Heil ausgehen wird über die ganze Menschheit, bis späterhin unter Sems Nachkommen Abraham und noch später unter Abrahams Nachkommen hinwieder David als der Ahnherr des Messias bezeichnet erscheint.

In der 5. Generation nach Noë (X, 22—25), unter dem Semiten Phaleg (פֶּלֶג = Teilung) gedachten die Menschen, durch die Erbauung eines himmelanstrebenden Turmes in der Ebene Senaar (Sumir opp. Akkad) — — bei Babel (j. Hillah) — einer Zerstreuung vorzubeugen (XI, 4). Da verwirrte Gott ihre Sprache. (V. 7—9.[2]) Es war das wohl etwa 300 Jahre nach der Flut, also beiläufig 2100 v. Chr. Mit der Entstehung der Sprachen war die Entstehung der Nationen von selbst gegeben; Phaleg und seine Nachkommen blieben jedoch in der Nähe des unausgebauten Turmes, in Ur Chasidim. (Ur Chaldaeorum V.). Der vierte Stammhalter seit Phaleg, Thare (hebr. תֶּרַח, vielleicht = תֵּירָךְ = der [seinen Sohn] Vertreibende), war der Vater Abrahams (bezw. Abrams) (V. 27), dem Gott den Befehl gab, auszuwandern, um der Stammvater eines großen Volkes zu werden, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollten (XII, 3) — etwa um 2000 v. Chr. So weit reicht die Vorzeit — von Noë bis Thare.

ad b) Aus Ur Chaldaeorum (j. Mugeir am Euphrat) mußte Abram auswandern, weil auch seine eigene Familie in Abgötterei verfallen war.[3]) Mit

---

[1]) שֵׁם = Name, steht bekanntlich im Talmud häufig für Gott selber.

[2]) Es änderte sich das bisher einheitliche Urteil über die Dinge. So heißt dasselbe Tier im Altlateinischen veredus = vehere rhedas = das zum Ziehen der Wagen bestimmte, welches unter dem Namen Roß das Wiehernde bedeutet. Es änderte sich der Lautkomplex; so ist מָת im hebräischen der Mann, während das deutsche matt sich dem arabischen māta = sterben nähert. So ist das koptische son = Bruder, nicht Sohn. Es änderte sich aber namentlich die Abwandlung, wonach die Sprachen nunmehr in agglutinierende, flektierende und isolierende auseinanderliefen.

[3]) Josue XXIV, 2; vielleicht ist auch Ecclesiasticus XLIV, 20 in diesem Sinne zu deuten. Von der Feuerprobe Abrahams, welche in der syrischen Kirche durch ein eigenes Fest gefeiert wird (am 20. Januar) reden der Talmud (Bereschith rabba parasch. 28 n. 19.), der targ. Jonathan zu Genes. c. XV, 7 und der Koran in der 21. Sure (die Propheten). Weil nämlich Abraham die Götzen seines Vaters zerstört und zum Spott dem obersten derselben das Zerstörungsbeil zuletzt in die Hand legte, wurde er hienach in in einen Feuerofen geworfen, aus dem er unversehrt hervorgegangen wäre. Vermutlich entstand die Legende dadurch, daß man den Ortsnamen Ur in Genes. XV, 7 durch das Appell. „Feuer" auflöste. — Im M. R. steht Abraham am 9. Oktober.

ſeinem Neffen Lot wandte er ſich zunächſt nach Haran in Meſopotamien, etwas ſüdlich von Edeſſa, da dort ſein Bruder Nachor, der Großvater Labans, wohnte (cfr. Geneſis XXIX, 4). Aber auch hier ſollte ſeines Bleibens nicht ſein, ohne Zweifel, weil auch hier die Verehrung des Einen, wahren Gottes ſich nicht mehr rein erhalten hatte (cfr. Geneſ. XXXI, 19). Darum nahm Abram ſeine Halbſchweſter und Gattin Sarai, ſowie den Lot mit ſich und zog in das Land Kanaan, wo er im Eichenhain Moreh, unweit Sichem, zunächſt ſich niederließ. Hier empfing er zum erſtenmale die Verheißung, daß ſeinem Samen dieſes Land zu teil werden ſollte (XII, 7). Nach kurzem Aufenthalte zwiſchen Bethel und Hai (V. 8) ſah er ſich durch eine Hungersnot genötiget, Zuflucht in Ägypten zu ſuchen. Dort fand er Gnade in den Augen des Pharao und kehrte beutebeladen nach Kanaan zurück. So hatte ſich im Schickſale des Stammvaters das Schickſal der ſpäteren Nachkommen zum voraus abgeſpiegelt. Aus Friedfertigkeit trennte er ſich jetzt von ſeinem Neffen Lot, welcher Sodoma zu ſeinem Wohnſitze wählte, während Abram im Thale Mambre bei Hebron ſeine Zelte aufſchlug (XIII, 18). In einem Kriege chaldäiſcher Fürſten gegen die Pentapolis im Thale Siddim, bei welcher Gelegenheit auch Lot in Gefangenſchaft geriet, eilte Abram mit 318 Knechten herbei und befreite er ſeinen Vetter. Auf der Rückkehr traf er mit Melchiſedech, dem Prieſterkönige von Salem (ſpäter Jeruſalem) zuſammen, der, wiewohl Chamite, dem einen, wahren Gotte anhing und dieſem ein unblutiges Opfer von Brot und Wein darbrachte. Zugleich ließ ſich Abram von Melchiſedech ſegnen — ein erſtes, wahrhaft katholiſches Moment in Iſraels Volksgeſchichte, welches deutlich zeigt, wie Gott trotz Abrahams Auserwählung dennoch die übrigen Völker nicht verſtieß. Aber auch Abram mußte Gott nun jenes bedeutſame Bundesopfer bringen, welches aus all' jenen Opfertieren beſtand, welche auch ſpäterhin gemäß der moſaiſchen Opfertorah das regelrechte Opfermaterial zu bilden hatten (c. XV, 9). Bereits waren Abram und Sarai hochbetagt und noch hatte Gott den Mutterſchoß der Sarai nicht geöffnet; da Abram dennoch im Glauben an die Verwirklichung der göttlichen Verheißung nicht wankte, erſchien ihm Gott aufs neue; [1]) wiederholte er ſeine Verheißung und verwandelte er den Namen Abram (= erhabener Vater) in Abraham (= Vater der dröhnenden Menge); auch Sarai (die fürſtliche) ſollte fortan Sara (die Fürſtin) heißen. Als Zeichen des Bundes wurde bei den männlichen Nachkommen Abrahams die Beſchneidung angeordnet (c. XVII). [2]) Nach einiger Zeit erſchien der Ewige wiederum im Thale Mambre dem Abraham, um ihm

---

[1]) Den häufigen Theophanien in der Patriarchenzeit zur Stärkung des Glaubens entſprechen die gehäuften Wunder und Charismen in der apoſtoliſchen Zeit.

[2]) Die Abnahme des praeputium, weil mit Schmerz verbunden, ſollte wohl als Seitenſtück zu den Wehen der Gebärerin die ernſte Wahrheit verſinnbilden, daß in Folge ererbter Schuld die Fortpflanzung mit Schmerz verbunden ſein müßte. Mit Chriſti Sühnetod hörte das Gebot der Beſchneidung auf, wogegen nicht auch die Strafe vom Weibe genommen ward, was ſich aus 1. Timoth. III, 15 hinlänglich erklärt.

die Geburt eines ebenbürtigen Leibeserben aus der Sara, des Isaak nämlich, zu verkünden (XVIII, 10). Dagegen hatten die himmelschreienden Sünden des größten Teiles der Bewohner in dem Thale Siddim — nur Segor machte eine Ausnahme — die Rache des Himmels herausgefordert, so daß ein Schwefelregen die vordem so blühende Landschaft dem Asphaltsee hinzufügte [1]) (c. XIX). Abraham, der inzwischen südlicher, nach Gerar, gezogen war, mußte die schwere Prüfung bestehen, daß Gott von ihm die Bereitwilligkeit forderte, Isaak, den Sohn der Verheißung, eigenhändig auf dem Moriah, der Stätte des nachmaligen Tempels, als Ganzopfer abzuschlachten. Zur Belohnung seines heroischen Glaubens-[2]) Gehorsames wurde ihm jedoch nicht nur Isaak geschenkt, sondern auch die glanzvolle Verheißung erneuert (XXII, 18). Nach dem Tode und der Bestattung der Sara in Hebron freite Abraham noch die Cetura. (Sie ist, weil ebenso wenig ebenbürtige Gattin Abrahams, wie die Hagar, nach den Vätern ein Bild der Häresie, indes nach Paulus [im Galaterbriefe] Hagar ein Bild der Synagoge, Sara ein Vorbild der Kirche ist.) Auch Abraham wurde neben Sara in der Doppelhöhle zu Hebron beigesetzt (XXV, 9).

Nicht, wie bei Abraham, traten auch bei Isaak heroische Glaubensproben in den Vordergrund. Er ist der Träger stiller Hoffnung, dem der Verheißungssegen wiederholt erneuert wird (XXVI, 16, 24), der aber selbst, als neuerdings eine Hungersnot ausgebrochen, im Lande zu bleiben hatte (l. c. V. 2) und hier, bald in Gerar, bald in Bersabee ein ziemlich ruhiges Stillleben führte. Im hohen Alter erblindete er und mußte noch den Kummer tragen, daß der ältere seiner beiden Zwillingssöhne, der von ihm bevorzugte Esau (XXV, 28) seinen jüngeren Bruder Jakob tötlich haßte, nachdem er von diesem um den väterlichen Erstgeburtssegen getäuscht worden war [3]) (XXVII, 42). Der Listige mußte fliehen, um zur gerechten Vergeltung (talio) sich alsbald vom eigenen Oheim, dem Bruder seiner Mutter Rebekka, Laban in Haran, auf eine gleichfalls sehr schmerzende Weise überlisten zu lassen (XXIX, 25; XXXI, 41). 20 Jahre (XXXI, 38) diente er, nicht ohne manche empfindliche Kränkung, dem eigennützigen Manne; da durfte er mit göttlicher Einwilligung das syrische Mesopotamien verlassen und die Heimkehr antreten. Am Jabok, einem Nebenflusse des Jordan von Osten her, hatte Jakob die ganze Nacht mit dem Engel Jahves

---

[1]) Vgl. Kaulen im Katholiken, Jahrg. 1864, I. S. 456 ff.

[2]) Cfr. Hebr.-Brief XI. 17—19, woraus hervorgeht, daß Abraham nur um deswillen sich so bereit zeigte, den Isaak zu opfern, weil er fest glaubte, Gott könnte ja auch den Geopferten wieder vom Tode erwecken.

[3]) Die Erklärung des heiligen Augustin (in der Lektion der 2. Nokt. in domin. IIda Quadrag.) „non est mendacium — die List der Rebekka und des Jakob — sed mysterium" findet ihre Stütze in der Offenbarung Gottes bezüglich des Jakob an Rebekka (XXV, 23); auch Isaak mußte diese Auffassung teilen, sonst würde er sich Esau gegenüber anders geäußert haben, als laut Genes. XXVII, 33 thatsächlich der Fall war. Inwieferne freilich mit dem objektiven Mysterium sich subjektive Fehltritte verbanden, — seitens der Mutter und ihres Lieblingssohnes Jakob — blieb beiden ja auch die Bestrafung nicht erspart.

zu ringen, den er, auch als er an der Hüfte versengt worden war, nicht losließ, bis er seinen Segen ihm abgerungen, weswegen er den Ehrennamen Israël (= Einer, der mit Gott [um Segen] ringt) erhielt (XXXII, 28). Wie aber Jakob hier einen Beweis unbesiegbarer Anhänglichkeit und Liebe zu Gott gegeben, so häufte auch Gott die Beweise seiner Liebe ihm gegenüber dadurch, daß er nicht allein Esau's Gemüt versöhnlich stimmte (XXXIII, 4 sqq.), sondern auch dem Jakob in Bethel, der Stätte, an welcher dieser auf der Hinreise von Bersabe nach Haran die Vision von der Himmelsleiter hatte (XXVIII, 11—19), abermals sich offenbarte (XXXV, 9); ihn zu Hebron den betagten Vater noch einmal sehen ließ (V. 27) und auch das Herzeleid, welches die Söhne durch Verkauf seines Lieblinges Joseph über ihn gebracht hatten (XXXVII, 28 sqq.), in reichsten Segen umwandelte. Unschuldigerweise war Joseph durch seinen ägyptischen Herrn, den Putiphar (Petif Rha, d. i. dem [Sonnengotte] Rha heilig) ins Gefängnis geworfen worden (c. XXXIX); doch das gottverliehene Charisma der Traumdeutung öffnete ihm den Weg zum Pharao (Pe-rao = das große Haus, analog etwa: die hohe Pforte) (c. XL), machte ihn zum Wohlthäter des ganzen Landes Ägypten, trug ihm den Ehrentitel „Erlöser der Welt“ [1]) ein und führte ihn als Gemahl der Aseneth (Asse-Neth = der Göttin Neith [Pallas] zugehörig) — der Tochter des Priesters Putiphar — der angesehensten Kaste, der Priesterkaste, zu [2]) (c. XLI). In der bald folgenden Hungersnot, welche auch Kanaan heimsuchte, wurde Joseph nun auch der Wohlthäter seiner Brüder und seines Vaters, [3]) denen er in Ägypten den fruchtbaren Nomos (Gau) Gessen (Gosen) zum Wohnsitz verschaffte (XLVII, 1). Hochbedeutsam bleibt noch, daß der sterbende Jakob unter Kreuzung der Hände [4]) (XLVIII, 14) Josephs Söhne: Ephraim und Manasse adoptierte; sowie daß er in seinem berühmten Segensspruche Juda das Zepter zusprach bis zur Ankunft des Schilo [5]) (XLIX, 10). Die Nachricht von Jakobs und Josephs Tod in Ägypten bildet den Schluß der Genesis (c. L).

---

[1]) צָפְנַת פַּעְנֵחַ LXX. *Φόνθομ φανήχ*. Das koptische pesont anch = Retter des Lebens erlitt augenscheinlich bei der Hebraisierung eine Inversion (pesont wurde zu sefont = zafnat).

[2]) Der Fall ist offenbar ähnlich zu beurteilen, wie wenn z. B. P. Schall den Titel eines chinesischen Obermandarinen erhielt, ohne deshalb irgendwie die chinesische Staatsreligion annehmen zu müssen.

[3]) Über die Vergleichungspunkte zwischen dem ägyptischen Joseph und Joseph dem Nährvater des Herrn äußert sich der heilige Bernhard (homil. 2. super: Missus est); vgl. das offic. de S. Joseph.

[4]) Das in cruce salus fand damit hier schon symbolisch Ausdruck.

[5]) Es bedeutet zweifellos: der Eigentümer (wie Daniel IX, 26 לוֹ אֵין der Nichteigentümer). Man erinnere sich, wie der Heiland am Kreuze bedeutungsvoll als rex Judaeorum bezeichnet wird und der Evangelist (Johannes I, 11) von ihm sagte: „In propria venit.“

2) Auch der Exodus muß, wie die Genesis, in zwei Teile gegliedert werden.

Die erste Hälfte (c. I—XV, 21) berichtet die Erlebnisse des zum Volke herangereiften Samens Abrahams in Ägypten und mit den Ägyptern. (Rasche Vermehrung der Söhne Israels in Ägypten; Bedrückung durch den Pharao [Ramses II.]; Befreiung nach Vorausgang der zehn Strafwunder gegen die Ägypter und Erhöhung Israels zum Bundesvolke durch das Bundesmahl des Pesach; Israels Durchgang durch das rote Meer; Untergang des Pharao [Menephta] samt seinem Heere; des Moses Danklied.)

Die zweite Hälfte (c. XV, 22 — c. XL) enthält eine Geschichte Israels außerhalb Ägyptens — nämlich die Erlebnisse im ersten Jahre des Aufenthaltes in der Wüste. (Die Bitterwasser; die Wachteln — ein erstesmal —; das Manna; Wasser aus dem Felsen — ein erstesmal; Verkündigung des Bundesgesetzes auf dem Sinai; die Vorschriften über Aufrichtung und Einrichtung der Kultusstätte und die noch bevorstehende Weihe der Kultusdiener; die Bestrafung des Abfalles zum Apisdienste und die Erneuerung der Gesetzestafeln.)

Wohl an dreihundert Jahre erfreuten sich die Israeliten im Lande Gosen eines glücklichen Stilllebens; doch als die Hirtenkönige (Hykfos)[1]) durch eine einheimische Dynastie gestürzt worden waren, begann ihre Bedrückung.

Bekanntlich rechnet Manethon, ein einheimischer Geschichtschreiber unter Ptolomäus Lagi, dessen Fragmente Josephus und Eusebius benützen, bis auf seine Zeit dreißig Dynastien und unterscheidet ein altes, mittleres und neues Reich. Zur alten Periode zählt er die ersten zwölf Dynastien, welche mit 2400 v. Chr. abschließen. Dagegen fallen in die mittlere Periode die Kämpfe zwischen einheimischen und fremden Dynastien. Vorausgesetzt, daß ein gewisser Baba, der Retter zur Zeit einer Hungersnot unter der siebzehnten Dynastie, mit Joseph, dem Sohne Jakobs, zusammenfällt; müßten jedenfalls der siebzehnten Dynastie Hykfos angehört haben. Daß diese durch die achtzehnte — einheimische — Dynastie vertrieben worden, behauptet auf Grund ägyptologischer Forschungen Rosellini.

Um 1600 v. Chr. — unter dem Sohne des Sethos, Ramses II. (auch Miamun, = der Sesostris[2]) des Herodot) — hatte Ägypten eine hohe Stufe

---

[1]) Nach Josephus contra Apionem I, 14 ist ΥΚΣΩΣ aus dem koptischen ΥΚ (König) und ΣΩΣ (Hirte) zusammengesetzt. Der Ägyptologe Brugsch nimmt Hykfos = Hak-u Schasu = Schasufürsten, wobei Schasu = übelberüchtigtes Volk, Bohémiens, Zigeuner wäre.

[2]) Nach Lauth, Moses der Ebräer anagramatisch zu erklären aus Ra-sestsu (die Sonne hat ihn verworfen) für Ra-mestsu (die Sonne hat ihn geworfen, geboren), indem die Priester aus Abneigung gegen den auch ihnen abgeneigten König dessen Namen auf die angegebene Weise verstümmelt hätten.

der Kultur erreicht, so daß die Israeliten auf dem Gebiete der Industrie, des Ackerbaues und gemeinnütziger Kenntnisse von den Ägyptern nur gewinnen konnten. Um so schroffer standen aber die religiösen Irrtümer derselben dem israelitischen Offenbarungsglauben entgegen. Die Religion der Ägypter läßt sich als pantheistischer Naturalismus bezeichnen. Amûn — die an sich verborgene, im Dunkel schlummernde Naturkraft gebiert eine Unzahl von Ober- und Untergöttern. Die einander widerstreitenden Kräfte der Natur führten folgerichtig auf einen Dualismus. (Osiris und Typhon, wie Ormuzd und Ahriman.) Anstatt der Schöpfung durch einen persönlichen Gott glaubte man die Emanation einer unpersönlichen Kraft. Anstatt des Glaubens an die Vorsehung herrschte blinder Fatalismus und im Zusammenhange damit Traumdeuterei und Wahrsagen aus Bechern. Endlich war die Lehre von der Metempsychose oder einer reinigenden Seelenwanderung der hebräischen Scheolslehre entgegengesetzt. Der von Sinnlichkeit nicht freie Kultus der Ägypter hätte den Israeliten gefährlich werden können, wären sie nicht von diesen selbst hart gehalten worden.

Mannigfach waren diese Bedrückungen: zuerst wurden die Hebräer zu harten Frohndiensten verhalten bei Erbauung der Städte Pithom (= Stadt des Sonnesgottes Thom) und Ramses (List).

Sodann erging der jedoch erfolglose Befehl an die hebräischen Wehmütter (Siphrah und Puah), alle hebräischen Knäblein bei der Geburt zu töten. (List und Gewalt.)

Schließlich kam der Befehl an die hebräischen Mütter, ihre Söhne zu ertränken. (Gewalt.)

Doch wie früher bei Joseph bekundete sich jetzt nicht weniger wunderbar Gottes Fügung, indem Termuthes,[1]) die Schwester Ramses II. und Tochter Sethos I., Adoptivmutter des in Tanis (Zoan) geborenen Wunderkindes Moses[2]) werden wollte. Falls Moses = dem Mohar der Papyrus (Lauth) —, war er Anführer bei einer Expedition der Ägypter nach Äthiopien, wofür sich vielleicht Numeri XII, 1 zur Begründung verwenden ließe. Jedenfalls war Moses am Hofe gebildet;[3]) sodann aber auch in der Einsamkeit der Wüste für seinen künftigen Beruf erzogen worden. Schon dort in der Wüste zeigte sich Moses als Unterstützer der Bedrückten[4]), — und so wurde er Eidam des Raguel = Freund Gottes — mit dem Würdenamen Jethro = der Erlauchte. Wie später die Apostel gethan, verließ auch er sein Weib und sein Haus (zwei Söhne mit

---

[1]) Nach Ebers, von Gosen zum Sinai S. 82, T-mer-en-mut = geliebt von der Göttin Mut.

[2]) Moses nicht = Amosis oder Amasis = Sohn des Amun (Gesenius); nicht = mesu = Kind (Ebers); sondern מֹשֶׁה Hebraisierung des koptischen moüdsche = מָשׁוּי = der Herausgezogene, denn: מִן־הַמַּיִם מְשִׁיתִיהוּ = aus dem Wasser habe ich ihn gezogen, lautet die Begründung (Exod. II. 10). (*Μωυσῆς* aus *Μω* und *Ὑσης* nach Josephus).

[3]) Cfr. actt. app. VII, 22.

[4]) Als solchen hatte er sich bereits in Ägypten erwiesen (Exod. II, 11—13.)

den Sinnnamen Gerschom[1]) und Elieser![2]), um an der Erfüllung einer höheren Mission nicht gehindert zu sein. (Bedeutung des Cölibates für den Apostolat).

In symbolischer (sinnbildlicher) Weise war Moses durch die Erscheinung Gottes im sonst verachteten Dornbusche belehrt worden, Gott werde Wohnung nehmen inmitten des noch verachteten Volkes Israel; werde als Jahveh[3]) in ein näheres (Bundes-) Verhältnis zu diesem Volke treten; Moses selbst, das Wunderkind, sollte als der erste Wundermann typischer[4]) Befreier seines Volkes werden, mit dem Stabe — dem Vorbilde des Kreuzes — den Feind überwindend; das in Ägypten einem Aussätzigen gleich verachtete Volk Israel nach der Herausführung reinigend und heiligend,[5]) wogegen Ägypten aufs empfindlichste gezüchtiget werden solle. (Verwandlung des Nilwassers, der Fluten des heiligen Jaro, in ungenießbares Blut.) Dabei sollte Aaron[6]) als treuer Gefährte ihm zur Seite sein.

Bedeutsam erscheint die Art der zehn Strafwunder, welche das rettende Bruderpaar zu gunsten Israels wirken sollte, sowohl im Hinblicke auf die religiösen Vorstellungen der Ägypter, als auch die mannigfachen Bedrückungen, womit diese die Kinder Israels vergewaltigt hatten.

Die Verwandlung der Wasser des Nil, der als eine Personifikation des Osiris galt; die unerträgliche Menge von Fröschen, welche im Frühlinge, der dem Gotte Horus heiligen Zeit, dem Schlamme entstieg, mußte ebenso, wie der aus dem Staube der Erde, der personifizierten Isis, hervorwimmelnde Mückenschwarm den Ägyptern zeigen, daß die von ihnen sonst göttlich verehrten Naturelemente jetzt im Dienste eines höheren Gottes zu ihrem Verderben ausschlügen. Nur die beiden ersten Wunder vermochten die beiden Zauberer[7]) mittels dämonischer Kräfte nachzumachen. Bei der vierten Plage — den Stechfliegen — tritt als unterscheidendes Merkmal hervor, daß von jetzt ab das Ländchen Gosen nicht mehr in Mitleidenschaft gezogen wurde, sonach die früheren Bedrücker allein als die fortan Bedrückten erscheinen.

Die Strafe der Viehseuche — in der Reihenfolge die fünfte — wurde nach R. Abarbanel über die Ägypter verhängt, weil sie die Israeliten, die

---

[1]) Ein Fremdling (war ich) dort.

[2]) Gott ist meine Hilfe.

[3]) Der Seiende; merkwürdig bleibt, wie Ebers hervorhebt (Ägypten und die Bücher Mosis, S. 528), daß auch ein ägyptischer Gott sich anuk pu anuk = Ich bin, der ich bin, nannte. Man erinnert sich dabei unwillkürlich an den θεὸς ἄγνωστος der Athener (actt. app. XVII, 23).

[4]) Gemäß Hebräerbrief c. III. 2 sqq. ist Moses Vorbild Christi.

[5]) Die aus dem Busen (Ägypten) herausgezogene Hand (Israel) wird vom Aussatze frei.

[6]) אַהֲרֹן = אַחֲרוֹן = der Hintermann, Secundus.

[7]) Nach 2. Timoth. III, 8 waren ihre Namen Jamnes und Mambres. Sie heißen in der Schrift חַרְטֻמִּים von חַרְטֹם, √ חָרַט = einschneiden, einmeißeln, wohl auf die monumentale Hieroglyphenschrift hindeutend, wie Literaten auf Buchstabenstriche von litera = Strich von linere = streichen sc. mit dem stilus auf die Wachstafeln.

als Nomaden hauptsächlich der Viehzucht hätten obliegen wollen, durch übermäßige Frohnen davon abgehalten hatten.

Durch die sechste Plage — Beulen an den Menschen, welche auch die Zauberer nicht von sich abzuwehren vermochten — wurden nun die stolzen Ägypter verunreiniget, sie, die zuvor auf die Israeliten als vermeintlich Unreine stolz herabzusehen gewohnt waren.

Hagelkörner (7) hätten nach demselben Abarbanel auf die Rücken der Ägypter niedergerieselt, weil auch diese früher erbarmungslos Rutenstreiche auf die Rücken der Israeliten hageln ließen. Zufolge der Heuschreckenplage (8) sollten die Ägypter darben müssen, weil auch sie die Israeliten karg gehalten.

Eine dichte Finsternis (9) verscheuchte den Tag, weil durch die Schuld der Ägypter auch die Israeliten vor dem Anbruche eines jeden neuen Tages hatten zittern müssen.

Endlich die letzte und schwerste Plage — die Tötung der Erstgeburt[1]) — trat ein, weil Ägypten sich an Israel als dem „Erstgebornen Gottes"[2]) vergriffen hatte.

Jetzt erst drängten die Ägypter die Israeliten vollends zum Auszuge, sie mit kostbaren Geschirren gleichsam zum Andenken reichlichst beschenkend.[3])

Sobald die Israeliten das typische Pesach[4]) gefeiert und Josephs Gebeine an sich genommen hatten (um sie seinerzeit in Sichem beizusetzen); zogen sie von Ramses (Maschuta — im Unterschiede von Ramses-Tanis = Zoan) aus nach Sukkoth, Etham[5]) (am Rande der Wüste Schur) ostwärts; bogen aber dann südwärts ab gegen Pihachiroth (= Ort des Schilfwuchses) und Migdol, bis sie Baalzephon gegenüber am Schilfmeere lagerten.[6]) Am vierzehnten Nisan waren sie aufgebrochen, am einundzwanzigsten erfolgte ihre wunderbare Rettung beim Durchgange durch das rote Meer, das durch die Leichen der nachrückenden Ägypter wenigstens vorübergehend zu einem toten Meere wurde.[7]) In einem herrlichen Preisgesange feierte Moses die Großthat des Bundesgottes.

---

[1]) Auf dem Kolosse Usortes I. in Berlin klagt Menephta, der 13. von den 111 Söhnen Ramses des Großen, über den Verlust seines Eingebornen.

[2]) Exod. IV. 22.

[3]) l. c. XII, 36.

[4]) פֶּסַח drückt zeugmatisch ein Vorübergehen des Würgengels aus, um einzukehren — bei jedem Hause der Ägypter, und ein Vorübergehen = Übergehen, Verschonen — bei jedem israelitischen Hause.

[5]) Koptisch chetam = Festung; eine Mauer, wie die spätere Teufelsmauer und die chinesische, lief von Pelusium bis Suez.

[6]) Eine Bezugnahme auf den Auszug darf man wohl in der entstellten Angabe des Manetho, die Ägypter hätten unter Amenophis (= Menephta) Aussätzige aus dem Lande getrieben, erblicken, cfr. Joseph. contra Apionem I, 26, 27.

[7]) Die Hypothese des Brugsch-Bey, welcher an Stelle des roten Meeres den lacus Sirbonis — jetzt Menzalehsee — rücken will (in dem Schriftchen: l'exode et les monuments égyptiens) stützt sich lediglich auf Vermutungen und kann dem gegenteiligen äußeren Zeugnisse der Tradition nicht standhalten.

Um nicht durch die Philistäer im Osten ins Gedränge zu kommen, zog Israel weiter in einer Kanaan entgegengesetzten Richtung nach Süden. Nach drei Tagen fand die lechzende Menge, untrinkbares Bitterwasser, welches jedoch durch hineingelegtes Holz versüßt wurde. (Nach dem heiligen Ambrosius Vorbild des Kreuzholzes [dulce lignum ... dulcia ferens pondera], durch welches das sonst bittere, wenig genießbare Gesetz des alten Bundes verannehmlicht ward.) Marah das ist Bitterquelle hieß darum diese erste Station, welche mit dem heutigen ʿAjn hawwárah identifiziert wird.[1])

Freundlicher grüßten die Palmen (Symbol des Triumphes) von Elim, der zweiten Station (das heutige Wady Gharandel). Nach erfolgter Ankunft in der Wüste Sin erhob sich abermals ein Murren der Israeliten, diesmal der mangelhaften Nahrung wegen. Da schickte Gott nicht bloß einen Wachtelflug über das Meer, sondern ließ von nun ab bis zum Eintritte ins gelobte Land täglich — mit Ausnahme der Sabbate[2]) — wunderbares Brot vom Himmel regnen — das Manna (eigentlich מָן־הוּא = was ist das?).[3]) Und als die Israeliten, bei der vierten Station — Rafidîm (jetzt Wady Feiran) — angekommen, neuerdings über Durst klagten, ließ ihnen Gott wunderbarer Weise Wasser aus dem Felsen sprudeln. (Hier Massah = Stätte der Versuchung; über Meribah [Numeri c. XX] = Stätte des Haderns s. unter 4.) Bald darauf griff Amalek, ein nach Genesis c. XXXVI. von Esau abstammendes, also Israel verwandtes Volk, dieses mit den Waffen an (als Israels Erstlings- und Erbfeind), wurde jedoch von Josue aufs Haupt geschlagen.

In der Wüste Sinai kam Moses wiederum mit seinem Schwiegervater, dem Jethro Raguel, zusammen, dessen Sohn Hokob, der Stammvater der Cinäer oder Rechabiten, sich an Israel anschloß.

Fünfzig Tage nach dem Pesach — im dritten Monate seit dem Auszuge, erhielt Israel vom Gipfel des Sinai herab den Dekalog. Der südliche Gipfel des zwischen dem westwärts gelegenen Dschebel Katherin und dem ostwärts davon abstehenden Dschebel eddeir (= Klosterberg) in der Mitte befindlichen Horeb oder Sinai im engeren Sinne, der sogenannte Dschebel Musa (= Mosesberg), ist als die Stätte der Gesetzgebung festzuhalten.[4]) Auf Grund des verkündeten Bundesgesetzes nahm Moses unter feierlichen Opfern eine Bundeserneuerung des Volkes mit Jahveh vor, welche freilich nicht lange vorhielt. Denn während der Gesetzgeber vierzig Tage abermals auf dem Sinai weilte, um das

---

[1]) Vgl. Palmer, der Wüstenzug Israels S. 211.

[2]) Der Sabbat mithin schon vor dem Dekaloge beobachtet; deshalb auch die Fassung des 3. Gebotes: זָכוֹר וגו׳ — Gedenke, erinnere dich, daß du (auch fortan) den Sabbat heiligest!

[3]) Wohl trägt auch der auf der sinaitischen Halbinsel vorkommende Tamariskenstrauch (tamarix mannifera) eine eßbare, weißliche Frucht; aber das Manna hatte (cfr. Sap. XVI, 20) noch ganz besondere Eigentümlichkeiten und fiel — nach dem heiligen Texte — so reichlich, daß auf jeden Kopf ein Omer = 2½ Liter traf.

[4]) Vgl. Palmer a. a. O. S. 88.

vorher mündlich verkündete Gesetz[1]) auf steinerne Tafeln geschrieben zu empfangen, fiel das Volk in die Gräuel Ägyptens zurück, indem es einen Hapi (Apis) sich aufrichtete und ihn mit religiösen (?) Reigen feierte. Voll gerechter Entrüstung zerbrach Moses die steinernen Tafeln und kehrte, nachdem er unterstützt von den Söhnen Levis strenge Gerechtigkeit geübt hatte, auf den Berg zurück, um neue Tafeln in Empfang zu nehmen und neue Vorschriften über das zu errichtende Heiligtum, sowie über die Weihe der Kultusstätte und der Kultusdiener. Ein volles Jahr währte der Aufenthalt am Sinai.

3) Das dritte Buch hält sich — im Unterschiede von den beiden vorausgehenden, welche vorwiegend historischen Inhaltes sind, fast ganz didaktisch. Es enthält hauptsächlich die Bestimmungen über die Opfer und die Opferer (Priester); regelt aber auch das moralische Verhalten des ganzen Volkes, das in ein hierarchisches und laikales streng geschieden erscheint. Da der Stamm Levi allein die Mitglieder des hierarchischen Priestertums (keine Tautologie wegen des opp. Laienpriestertums!) stellte, so erklärt sich hieraus die Benennung Leviticus (*Λευιτικὸν* sc. *βιβλίον*) = Buch für die Levijm.

Der 1te Teil (c. I—XVI), hauptsächlich für die Hierarchie in Israel bestimmt, gibt die Mittel an zur Wiederherstellung des gestörten Bundesverhältnisses (Lehre vom Brand-, Speis-, Sünd- und Schuldopfer; Bericht von der Priesterweihe und der Weihe des Heiligtumes, d. h. des Bundeszeltes; ferners vom Erstlingsopfer des Aaron und dem bestraften Frevel seiner beiden ältesten Söhne Nadab und Abihu; die Vorschriften des Speisekanons; der Lustration nach den Wochen, vom Aussatze, der sexuellen Unreinheit; endlich der allgemeinen Entsündigung am Versöhnungstage).

Der 2te Teil (c. XVII—XXVII), auch für die Laienwelt in Israel bestimmt, gibt die Mittel an zur Bewahrung des wiederhergestellten Bundesverhältnisses. (Das Verbot des Blutgenusses wiederholt eingeschärft; Zusammenstellung der Ehehindernisse; Pflichten der Pietät gegen die Eltern; der Mildthätigkeit gegen Arme, Sklaven und Fremde; die [sonder-]priesterlichen Irregularitäten; Festsetzung der Kultuszeiten; ein geschichtliches Moment — Steinigung eines Gotteslästerers —; hierauf aber allgemein gültige Bestimmungen bezüglich des Sabbats und Halljahres; Ankündigung von Lohn und Strafe je nach Erfüllung oder Nichterfüllung des Gebotenen; schließlich die Lehre vom Gelübde = dem über das Maß des Gebotenen Hinausgehenden — Geratenen oder supererogatorium.)

**Das Einzelne über die Opfer gehört in die religiöse Archäologie, in den Abschnitt von den Kultushandlungen und dem Kultuspersonale.**

---

[1]) Also auch beim Gesetze, wie späterhin beim Evangelium, ging die mündliche Verkündigung der schriftlichen Abfassung voraus.

Daß der Vollzug der Priesterweihe vor jenem der Levitenweihe erzählt wird, darf nicht befremden bei der Erwägung, wie im A. B. der priesterliche Grad von der leiblichen Abstammung aus Aaron bedingt war, so daß nur dessen Söhne und deren Nachkommen Priester waren, indes die übrigen Levijim auf ihrer bloß levitischen Stufe bleiben mußten. Nadab und Abihu scheinen — nach dem Kontexte zu urteilen — im Zustande der Trunkenheit statt des heiligen profanes Feuer in die Rauchfässer genommen zu haben, weswegen sie jähen Todes starben und künftighin die Beobachtung des ieiunium absolutum für die Dauer des Dienstes am Heiligtume gefordert ward. Die Scheidung zwischen reinen und unreinen Tieren sodann stellt sich als eine lebenslängliche Abstinenz dar. Die vorgeschriebene Reinigung der Wöchnerin erscheint als eine Folge der Erbsünde. (In peccatis concepit me mater mea — Ps. L. [V.][1]). Nicht anders ist die Reinigung des geheilten Aussätzigen zu beurteilen — dieser Typus für die Rekonziliation durch die Buße; nämlich auch die Krankheit ist eine Folge der Erbsünde, wie der Tod; und darum verunreinigte auch sie ebenso, wie der Tod selbst des frömmsten Israeliten.

Die mehrmals wiederholte Erneuerung des Verbotes, Blut zu genießen, läßt erst recht die Entrüstung der Juden begreifen, als (Johannes c. VI.) der Heiland in der Synagoge zu Kapharnaum die Forderung erhob, das Blut des Menschensohnes zu trinken.[2])

Unter den Ehehindernissen ragt am meisten hervor jenes der disparitas cultus. Zumal die Ehe mit Moabitern[3]) und Ammonitern war aufs schärfste untersagt. Denn מַלְכָּם = ihr König — der Hauptgötze der Moabiter, stand ebenso יָהּ als dem מַלְכֵּנוּ = unserm Könige entgegen, wie כְּמוֹשׁ (Chamos) = כְּבֹשׁ = der Niedertreter, Unterjocher, der Hauptgötze der Ammoniter, dem יָהּ als dem הַמּוֹצִיא מִמִּצְרַיִם = Befreier aus Ägypten gegenüberstand.[4])

Irregularitäten kannte der minder vollkommene alte Bund nur ex defectu corporis, nicht auch ex defectu animi.

Die Einzelbestimmungen über den Wochen-, Monats- und Jahressabbat; sowie über die 3 Hochfeste = regalim gehören in die religiöse Archäologie und zwar in den Abschnitt über die Kultuszeiten. Hier möge nur besonders ausgehoben sein, daß auch der Sabbat, der Typus unseres Sonntags, nicht bloß der Erinnerung an die Schöpfung, sondern zugleich jener an die Erlösung aus der Knechtschaft Ägyptens geweiht war.

---

[1]) Nicht ganz so ist dieser Reinigungsakt im Neuen Bunde zu beurteilen; hier erscheint die Aussegnung der Mutter zugleich als eine Auszeichnung, deren sich die Illegitime nicht erfreut.

[2]) Cfr. Wiseman, on the eucharist

[3]) Einschränkende Gesetze sind stricte zu interpretieren; darum war die Ehe mit Moabiterinnen (cfr. Buch Ruth) nicht ebenso strenge verpönt, wie jene von Israelitinnen mit Moabitern.

[4]) Cfr. Movers, die Phönizier. I. S. 324.

Der gesteinigte Gotteslästerer gehörte dem Stamme Dan an; merkwürdiger Weise fehlt aber auch Apokalypse c. VII. unter den Stämmen, deren je 12000 Gezeichnete der Hochzeit des Lammes folgen, gerade der Stamm Dan, aus dem nach der Überlieferung vielmehr der Antichrist hervorgehen soll.

Sehr passend findet sich die Lehre von den Gelübden im Schlußkapitel der religiösen Gesetze untergebracht. Es ist damit auch äußerlich zu erkennen gegeben, daß sie etwas nicht Geschuldetes, aber eben darum auch sittlich Vollkommenes in sich schließen.

4) Das vierte Buch, vorwiegend historisch, aber auch didaktisch (im umgekehrten Verhältnisse zum vorangehenden) zerfällt in zwei nicht sehr gleiche Teile.

Der 1te Teil (c. I—X, 10) enthält die Geschichte der Vorbereitung des Zuges durch die Wüste. (Genaue Volkszählung; Marschordnung; Ausscheidung der Leviten; Weihe derselben; Vorschriften der Sanitäts-, Sicherheits- und Sittlichkeitspolizei; Bestimmungen über das Nasiräat und Feier des 2ten Pesach — noch am Sinai.)

Der 2te Teil (c. X, 11 — c. XXXVI) bietet eine Geschichte (beziehungsweise Fortsetzung der Geschichte) des Zuges durch die Wüste — vom Aufbruche am Sinai bis zur Lagerung in der Moabitis. (Abermalige Fleischforderung und erstes Murren wegen des Manna — bei den Gräbern der Lüsternheit; Mirjams [Marias] Lieblosigkeit bestraft; erstmalige Ankunft in Kardes Barnea und Krisis daselbst nach der Rückkehr der Kundschafter; 38jähriges, zielloses Umherziehen; Steinigung eines Sabbatschänders; Empörung der Rotte Korah und Bestätigung des Sonderpriestertums; Vorschriften über das Opfer der roten Kuh; zweitmalige Ankunft in Kades Barnea nach Umlauf der Strafzeit; zweites Murren wegen Wassermangels; *) zweites Murren wegen des Manna — in der Araba — und Bestrafung durch die Brennschlangen; Sieg über die Amorrhiterfürsten Sihon und Og; 4maliger, unfreiwilliger Segen Balaams; Eifer des Phinees, des Enkels Aarons; Verteilung des Ostjordanlandes durch Moses und Festsetzung von 6 Asylstädten [ohne daß ihre Namen schon bestimmt worden]).

Der geschichtliche Faden knüpft an Exodus an, da Levitikus, fast nur weitere Ausführung des 2ten Teiles vom Exodus, in gewissem Sinne eine Einschaltung darstellt.[1]) Im 2ten Monate (Jjar) nach dem ersten Jahre seit der Befreiung aus Ägypten zählten Moses und Aaron mit Unterstützung der Stammes- und Familienhäupter 603550 streitbare Männer (abgesehen von den Le-

*) Das erste Murren bei Rafidim, Exod. c. XVII.

[1]) Palmer, der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung Israels, Gotha 1876 — erscheint wie eine Ergänzung zu Ebers, vom Gosen zum Sinai.

vijim).[1]) Jeder Stamm erhielt seinen Heerführer; je 3 Stämme bildeten ein Heer. Zwei Heere sollten dem von den Levijim (Leviten) getragenen Bundeszelte vorangehen, die beiden andern Heere ihm folgen. Der Zug, selbst eine theophorische Prozession, gestaltete sich so zum Urbilde aller folgenden theophorischen Prozessionen. So oft man Lager schlug, kam das Heiligtum in die Mitte und ostwärts davon zelteten Moses, Aaron und die Priester; hierauf das Heer Juda mit Issachar und Zabulon; südwärts die Leviten von der Familie Kahat, hierauf das Heer Ruben mit Simeon und Gad; westwärts die levitischen Gersoniten, hierauf das Heer Ephraim mit Benjamin und Manasse; endlich nordwärts die niedrigsten Leviten, die Merariten, hierauf das Heer Dan mit Nephtali und Aser. Gemäß jüdischer Tradition[2]) führten die 4 Heere 4 Standarten und zwar hatte Juda in seiner Standarte einen Löwen; Ruben einen Menschenkopf; Ephraim einen Stier und Dan einen Adler, so daß Allisrael als Wächter des Heiligtums einem sichtbar gewordenen Cherub, dem berufenen Wächter Gottes, ähnlich ward. Statt der zu den Waffen gerufenen Erstgeburt der übrigen Stämme sollten die männlichen Angehörigen des Stammes Levi den Dienst am Heiligtume versehen, welcher durch die genauesten Detailbestimmungen geregelt war. Da die Zahl der Erstgebornen jene der männlichen Leviten um 273 überstieg, so wurde weiterhin angeordnet, daß schon jetzt diejenigen, welche nicht durch das Los einen Leviten als Ersatzmann gezogen, durch ein Ersatzgeld von 5 hl. Silberlingen (שְׁקָלִים, etwa 8 Mark unseres Geldes) sich loszukaufen hatten. Vorschriften über die Reinlichhaltung des Lagers; über die Rückerstattung des widerrechtlich genommenen Eigentums; über die Rechtfertigung einer in den Verdacht der Untreue geratenen Frau (die sogen. Eiferopfer); über das Nasiräat, als einem vorzüglichen Mittel, die Mäßigkeit und Selbstbeherrschung zu fördern — gingen dem Aufbruche zur großen Reise durch die Wüste nach dem Verheißungslande voraus. Ebenso wurde die religiöse Vorbereitung eifrigst betrieben, indem den Stammeshäuptern Gelegenheit gegeben wurde, durch freiwillige Spenden an Wagen, Rindern u. s. f. für den Transport der heiligen Geräte ihre Frömmigkeit zu bethätigen; indem die Weihe der sämtlichen Levijim sich anreihte und indem — noch am Sinai — ein gemeinsames Pesach veranstaltet worden war. Auch die Signale zum jedesmaligen Abbruche des Lagers sollten durch die Priester gegeben werden. Soweit die Vorgeschichte des Zuges.

Am 20. Tage des 2. Monats des 2. Jahres wurde der Abmarsch vom Sinai angetreten und zwar in der Richtung nach Norden, direkt gegen Kanaan hin. Allein nur zu bald häuften sich wiederum von den Israeliten selbst ge-

---

[1]) Die frühere Volkszählung (Exod. c. XXXVIII, 25) war geschehen mit Rücksicht auf die Abgaben ans Heiligtum; die Volkszählung hier (c. I und II des Numeri) sollte die Wehrkraft des Volkes feststellen. Später (Numeri c. XXVI) fand nochmals eine Volkszählung statt im Hinblicke auf den Einzug nach Kanaan.

[2]) Cfr. Prado, comment. ad Ezechielem.

schaffene Schwierigkeiten. Des Manna überdrüssig verlangte die Menge ungestüm nach Fleisch. Und als Gott abermals, wie vorher in der Wüste Sin, einen Wachtelzug herbeifliegen ließ, übersättigten sich viele so, daß sie starben. („Die Gräber der Lüsternheit" nach Palmer beim heutigen Erwis el Ebeirig zu suchen.) Bei der nächsten Station — Hoseroth — im nunmehrigen Ajn Hodrah gefunden, mußte Moses die Erfahrung machen, daß die größten Schwierigkeiten oft von denjenigen erhoben werden, von deren Seite man die ausgiebigste Hilfe zu erwarten geneigt wäre. Hatte er kurz zuvor im Beirate der 70 Ältesten (soviele auch späterhin der Mitglieder im Sanhedrin; der Jünger Jesu; der Senatoren im Kollegium des Statthalters Jesu — der Kardinäle) eine Stütze erhalten für die schwierige Leitung der öffentlichen Angelegenheiten: so suchten des Moses leibliche Geschwister: Aaron und Mirjam in engherzigem Übereifer (Vorläufer des späteren Pharisäismus) das Ansehen des Moses herabzuwürdigen, indem sie wegen der Ehe mit einer Kuschitin demselben laut Vorwürfe machten. Beide wurden daher von Gott gerügt und Mirjam außerdem noch mit einem 8tägigen Aussatze bestraft, von welchem sie nur die großmütige Fürbitte ihres Bruders wieder befreite. Angelangt bei der folgenden (4.) Station — Rethmah (d. h. Ginsterstrauch,[1]) wegen des dort häufig vorkommenden Ginsters so genannt, j. noch Wady Rethimat) — hatten sich die Kinder Israels der (Süd-) Grenze des Verheißungslandes stark genähert. Nach 3monatlicher Entfernung vom Sinai waren sie nun — anfangs August des 2. Jahres — in Kades Barnea[2]) (Ajn Kadîs = Heiligbrunn) eingetroffen. Dasselbe lag in der sogenannten Wüste Pharan, genauer Wüste Zin, von den Beduinen zur Stunde noch ettih (= Umherirren) benaja Israel genannt. Von da entsandte Moses die 12 Kundschafter, von jedem Stamme einen, welche 40 Tage lang das Land Kanaan durchforschen sollten. Nur Josue (anfangs Oseas geheißen) aus dem Stamme Ephraim und Kaleb aus dem Stamme Juda gaben der Wahrheit Zeugnis, indes die übrigen durch lügenhafte Übertreibungen die Israeliten einschüchterten und einen Aufstand wider Moses erregten. Als Strafe ward nun eine Quarantäne von 40 Jahren (ein Jahr für einen Tag gerechnet) verhängt. Um das Walten der göttlichen talio recht unwiderlegbar zu machen, sollten nur Josue und Kaleb dereinst in das Land der Verheißung eingehen; alle aber, welche jetzt — zur Zeit des Aufstandes — volljährig waren, d. h. 20 Jahre und darüber zählten, in der Wüste absterben.[3]) Dagegen strahlte des Moses Hirtenliebe in ihrem schönsten Lichte. Er lehnte es ab, von Gott zum Stammvater

---

[1]) Genista tinctoria L.

[2]) Kades Barnea dürfte wohl durch Heiligtum des „Sohnes der Bewegung" i. e. der Sonne, des Sonnengottes zu deuten sein.

[3]) Göthe, westöstlicher Divan, in exegeticis dem Heidelberger Paulus Folge leistend, kann nicht an einen so langen Aufenthalt des Volkes in der Wüste glauben. Die Zahl 40 stehe nur aus mystischer Liebhaberei statt $2^1/_2$; allein der Bericht des Numeri gibt sich gerade dadurch als geschichtlicher zu erkennen, daß er strenge genommen die Strafzeit auf 38 (nicht 40) Jahre bemißt.

eines anderen und besseren Volkes gemacht zu werden und zeigte sich wiederholt bereit, für das widerspenstige Volk Fürsprache einzulegen. Gleichsam Gott zum Trotze versuchte das Volk nun mit Gewalt aus der Azazimah nach Kanaan einzudringen. Jedoch von Gottes Beistand verlassen, mußte es eine um so schwerere Niederlage erleiden, als es gleichzeitig von zwei entgegengesetzten Seiten, im Norden von den Kanaanitern, im Süden aber vom Erbfeinde Amalek war angegriffen worden.

Vielmehr bewegte sich der Zug des besiegten Volkes zunächst nun, indem Gott gewissermaßen ironisch das frühere, ungestüme Verlangen nach der Rückkehr ins Ägypterland erfüllen zu wollen schien, wieder südwestwärts, bis zum älanitischen Busen, der Stadt Eziongeber (heute Akaba). Es war ein beständiges Hin- und Herziehen, in Kreuz und Quer, wie ein Vergleich der beiden Lager- oder Stationenverzeichnisse (Numeri c. XXXIII und Deuteron. c. X) deutlich vor Augen stellt. Wohl um der wenigen Getreuen, hauptsächlich aber um der heranwachsenden Generation willen hatte Gott auch in dieser Bußperiode sich nicht gänzlich unbezeugt seinem Volke gelassen. So ward eine göttliche Anordnung verkündet, wonach der männliche Israelite an seinem Oberkleide eine Art priesterliches Abzeichen, die Zizith = Saumfäden von der Farbe des hohenpriesterlichen Meil, tragen sollte. Ebenso wurde die Opfertorah mehr vervollständiget. Und dies, obschon neue Verirrungen Gottes Zorn immer wieder aufs neue herausfordern mußten. Ein Sabbatschänder mußte öffentlich gesteiniget werden. Sogar an einem nahen Verwandten des Moses, einem Angehörigen des Stammes Levi, an Core, der die zwei Rubeniten Dathan und Abiron nebst 250 Vornehmen in seine Auflehnung gegen das Sonderpriestertum mithineingezogen hatte, war ein erschreckendes Gottesgericht zu vollziehen. Die Erde öffnete sich, sie lebendig zu verschlingen, und das Metall der am Antependium des Brandopferaltares befestigten Rauchpfannen, in welche die Frevler unheiliges Feuer gelegt hatten, konnte nach Jahrhunderten noch beredt genug verkünden, wie strenge Gott jenen Frevel geahndet. Eine Pest raffte Tausende von Unzufriedenen dahin, bis das legitime Räucheropfer Aarons dem Verderben Einhalt gebot, den Unterschied zwischen Sakrilegium und Sakrifizium aufs nachdrücklichste darzeigend. Dazu erhielt die Gottgewollte Einrichtung des Sonderpriestertums noch eine positive Bestätigung an dem Wunder des Mandelstabes Aarons, der bei der Berührung mit der heiligen Lade Knospen trieb und durch seine Aufbewahrung im Allerheiligsten auf eine nachhaltige Weise von dem einstigen Gottesurteile weiterzeugte.[1]) Wie um dem widerspenstigen Volke seine Sünde zumal gegen das Priestertum noch einmal vorzurücken, wurden gerade die Obliegenheiten und Vergünstigungen des Stammes Levi jetzt nachdrücklichst verkündiget und ein sehr komplizierter Ritus — das Opfer einer roten Kuh,[2]) zwecks Gewinnung eines Sühnewassers eigen-

[1]) Die typische Bedeutung des Mandelstabes Aarons für die jungfräuliche Gottesmutterschaft Mariens beleuchtet schon der heilige Augustin.

[2]) Deren typische Bedeutung wird Hebräerbrief c. IX zur Geltung gebracht.

tümlicher Art — angeordnet, wodurch die in Folge Berührung von Toten Verunreinigten durch den Priester fortan zu lustrieren waren.

Als die 38jährige Strafzeit sich vollendet hatte, kam das Volk ein zweitesmal in Kades Barnea zusammen. Neuerdings hemmte (ein zweites) Murren des Volkes wegen Wassermangels den sofortigen Aufbruch nach Kanaan. Neuerdings verschafften Moses und Aaron durch Schlagen des Stabes an den Felsen wunderbarer Weise Wasser; doch erhielt die Stelle um des Haderns (meribah) der Kinder Israels willen den Namen me meribah = Haderwasser; und weil Moses und Aaron selbst hier sich im Glauben schwankend erwiesen (2maliges Schlagen an den Felsen), sollten auch sie vom Betreten des Verheißungslandes ausgeschlossen bleiben. Nicht auf dem kürzeren Wege von Süden, vielmehr auf dem beträchtlichen Umwege von Osten her sollte daher Moses nunmehr die Israeliten bis Kanaan hinanführen. Um einer feindlichen Begegnung mit den in diesen Gegenden seßhaften, stammverwandten Völkerschaften der Edomiter und Moabiter auszuweichen, hatte Moses an die Könige derselben das Ersuchen gestellt, ihm freien Durchzug zu bewilligen. Da ihm dieser dennoch verweigert wurde, wandte er sich mit seinem Volke südostwärts, um zunächst das Gebiet von Edom — das Gebirgsland Seir — zu umgehen. Hiebei gelangte er zum Berge Hor (Wady Musa und Dschebel Harun in der Nähe von Petra — mit dem Ausblicke auf die Arabah, die Fortsetzung des Gehor), wo Aaron starb und 30 Tage betrauert wurde. Der hinterlistige Angriff eines Kanaaniterfürsten, des Königs von Arad (j. Tell Arad, südlich von Hebron), welcher bis hieher vorgedrungen war, um den Israeliten in den Rücken zu fallen, wurde siegreich abgeschlagen. Als diese letzteren hingegen — bei dem weiteren Vordringen durch die Arabah — gleich ihren Vätern in der vorigen Generation wegen des Manna murrten, gab sie Gott dem brennenden Bisse giftiger Schlangen (Brenn- oder Seraffschlangen) preis. Der Aufblick zu einer aus Erz geformten, an einem Holze hoch aufgerichteten Schlange (wunderbarer Typus des gekreuzigten Erlösers[1]) — ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur in der praefatio de cruce!) bewahrte aber hinwieder die von den Brennschlangen Gebissenen vor dem Tode. Alsbald zogen die Israeliten in raschen Zügen nordwärts; lieferten sie, noch unter Mosis Führung, den Amorrhiter-Königen Sehon von Hesebon und Og von Basan die siegreichen Schlachten von Jasa und Edrai und schlugen sie hierauf wieder südlich ihr Lager in einem ehemals den Moabitern gehörigen Landstriche ostwärts vom toten Meere, in der Nähe des Jordanüberganges bei Jericho. Deshalb zitterte nun auch Balak, der König der Moabiter, und beschloß er, mittels des bis vom Euphrat her entbotenen Zauberers Balaam die Israeliten verfluchen zu lassen und so durch dämonische Hilfe unschädlich zu machen. Allein schon von der vorbildlichen Kirche des alten Bundes sollte sich erwahren: „portae inferi adversus eam (sc. eccles.) non praevalebunt."

---

[1]) Der Herr zu Nikodemus bei Johannes c. III, 14.

Wie ehedem im Paradiese Satan durch eine Schlange redete, so öffnete hier Gott die Zunge der Eselin, auf welcher der heidnische Wahrsager hergeritten kam, ihm zu bedeuten, daß er dem Ansinnen Balak's nicht würde willfahren können. Viermal nahm er einen Anlauf, Israel zu fluchen; und viermal mußte er, einer höheren Macht gehorchend, jedesmal in einem höheren Grade Israel segnen.

Zuerst auf der Höhe des Bal feierte er Israels Aussonderung von den übrigen Völkern; hierauf von Balak auf den Gipfel des Pisga geführt, pries er Gottes Königtum und das Prophetentum bei Israel; endlich auf dem Phegor rühmte Balaam zuerst die wunderbare Befreiung Israels aus Ägypten, seine Kraft jener des רְאֵם = Büffel (nach der V. des Rhinozeros oder Nashorns) vergleichend. In einem letzten Segensspruche sodann weist er auf „den Stern Jakobs“[1]) hin, der auf einen Herrscher aus Jakob weist, welcher den letzten Rest des Heidentums überwindet. So umspannt die Weissagung dieses heidnischen Propheten die Fülle und das Ende der Zeiten. Statt der Vulgataleseart: „venient in trieribus de Italia, superabunt Assyrios vastabuntque Hebraeos et ad extremum etiam ipsi (sc. Romani) peribunt“ (c. XXIV, 24), liest man im hebräischen: kittim = chetim = Cypern, mit der Hauptstadt Kittion; dort nämlich landeten alle Schiffe, welche vom Abendlande nach dem Morgenlande steuerten.

War übrigens Balaam ein ohnmächtiger Verflucher gewesen, so war er nichtsdestoweniger leider ein um so mächtigerer Verführer. Von Balak weg begab er sich zu den wenig nördlich angesiedelten Madianiten und erteilte diesen den Rat, die Israeliten unter der Maske der Freundschaft zu ihrem rohsinnlichen Götzendienste zu verlocken. Eine Madianitin, Cozbi (M. Chuzbi), — ein Gegenstück zu der Rahab des B. Josue — verleitete einen Stammfürsten aus Simeon, den Zambri, öffentliches Ärgernis zu geben. Wiederum war es der Stamm Levi, an seiner Spitze Phinees, der Hoheprieſter, Eleazars Sohn und Aarons Enkel, welcher für Jahveh eintrat und in heiligem Eifer für die Sache Gottes strenge Gerechtigkeit übte.

Nachdem eine letzte (dritte) Volkszählung in der Wüste den Beweis erbracht hatte, daß die sündige Generation von Kades vollends ausgestorben; wurde von Moses noch eine wichtige erbrechtliche Bestimmung getroffen, dahin lautend, daß Erbtöchter innerhalb ihres Stammes sich verheiraten müßten.[2]) Auf dem Nebo wurde Moses sein nahes Ende angekündiget, weswegen er noch

---

[1]) Der Stern der Weisen aus dem Morgenlande (Matth. II, 2); die Sterne sollen die Menschen zu Gott führen; sie sollen nicht bloß natürliche Leuchten sein, sondern mehr noch übernatürliche — durch die Stellung, welche sie im Kultus einnehmen. (Die Festsetzung des Osterfestes — als festum mobile — vom Eintritte des Vollmondes nach dem Frühlingsäquinoktium abhängig).

[2]) Hierauf basiert die Beweiskraft von Matth. c. I. War Maria eine Erbtochter, so war sie wie Joseph, der Pflegevater Jesu, aus dem Stamme Juda, mithin der Heiland selbst dem Fleische nach aus diesem Stamme hervorgegangen.

Josue zum Nachfolger bestellte, die Anordnungen des nationalen Kultus wiederholt dem Gedächtnisse einschärfte, über die den Madianitern abgenommene Beute verfügte, das bereits eroberte Ostjordanland an zweieinhalb Stämme verteilte, die Verteilung des Westjordanlandes vorbereitete, die 6 Asylstädte aussuchte und — gewiß nicht ohne tieferen Grund — die erbrechtliche Bestimmung hinsichtlich der Erbtöchter[1]) erneuerte. (Fast lauter Judizialgesetze.)

5) Das fünfte Buch — gleichsam das Testament des Moses — ist wie das dritte, vorwiegend didaktisch; doch enthält es auch einen kleinen (2ten) historischen Teil.

Der 1te, weitaus größere, didaktische Teil ist zwar nicht ganz ohne neue Bestimmungen (vgl. c. XI — das Königsgesetz!); doch finden sich in der Hauptsache nur wiederholte Einschärfungen des früheren Gesetzes (Protonomium). Näher betrachtet gliedert sich der 1te Teil (c. I—XXX) in 3 Reden des Moses an die Kinder Israels, nämlich:

a) die sogenannte Geschichtspredigt (I, 6 — IV, 40); darnach ein kleines geschichtliches Einschiebsel — die Bestimmung der 3 Asylstädte in Peräa (IV, 41—43).

b) Die sogenannte Gesetzespredigt (c. IV, 44 — XXVI, 19);

c) die sogenannte Bundespredigt (c. XXVII—XXX).

Der 2te, historische Teil (c. XXXI—XXXIV) berichtet über die letzten Augenblicke des großen Gesetzgebers. (Des Mosis Abschiedsreden; sein Segensspruch; Angaben über seinen Tod und sein Begräbnis.)

Im Gegensatze zu Leviticus als dem Priestergesetze (תּוֹרַת הַכֹּהֲנִים) hat man Deuteronomium, weil es allgemein gültige Bestimmungen in Erinnerung bringt, mit recht die Laienbibel, das Laiengesetz (תּוֹרַת הָעָם) genannt.

Am 1. Tage im 11. Monate des 40. Jahres seit dem Auszuge — in den Steppen Moabs — beginnt Moses mit einer kurzen Rekapitulation des Numeri, d. h. mit einer Darstellung des Zuges vom Sinai bis zur Lagerung Jericho gegenüber.[2]) Er hebt hervor, daß man in 11 Tagereisen vom Horeb nach Kades hätte gelangen können, mithin der vieljährige unfreiwillige Aufenthalt in der Wüste nur Israel — der vorigen Generation — zur Last falle. Er betont des weiteren die unter den Augen der jetzigen Generation geschehene blitzartige Besiegung der beiden Amorrhiterkönige,[3]) weil hierin ein gut Stück Er-

---

[1]) Lediglich Erbsöhne und Erbtöchter waren zur Heirat innerhalb des Stammes verhalten, nicht auch die Spätergebornen; sonst wäre ja z. B. die Verwandtschaft zwischen Maria (Juda) und Elisabeth (Levi) nicht erklärlich.

[2]) Eine analoge Geschichtspredigt hielt Stephanus (actt. app. c. VII).

[3]) C. III, 11 wird die 13′ lange eiserne Bettstelle des Og in Rabbath Ammon ausdrücklich erwähnt, um aus der Größe der Feinde auf die Größe der Siege schließen zu lassen. (Talmudmärchen über den König Og. — Analoges über Alexander den Großen auf seinem Zuge nach Indien erzählt von Diodor Siculus XVII, 95.

füllung der den Stammvätern gegebenen Verheißung lag. Ein Beispiel opferbereiten Gehorsams gegen Gott gab der greise Moses dadurch, daß er die Auswahl der Numeri c. XXXV. vorgesehenen Asylstädte wenigstens für das Ostjordanland selbst noch in die Hand nahm. (Bohor in Ruben, Rammoth in Gad und Golan in Manasse.) Auch er konnte folglich sagen, wie seinerzeit sein göttlicher Antitypus: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit so wie ich gethan, auch ihr thut.“[1])

Schon der Umstand, daß die wenigsten der jetzigen Generation am Horeb zugegen gewesen, mochte eine abermalige Promulgation des Dekaloges erfordern. Die Abweichungen von der Redaktion im Exodus sind keineswegs erheblich; nur unser neuntes Gebot steht in der Fassung des Exodus nach dem zehnten, oder wird vielmehr mit demselben zu einem verbunden. Neu, zweifellos im Hinblicke auf den bald erfolgenden Einzug in Kanaan, sind die Vorschriften in Betreff der tefillin oder φυλακτήρια an der Stirne und den Händen — während des Gebetes —, sowie an der Schwelle (mesusah)[2]) der Häuser. Daran reiht sich die Anordnung der Osterhaggada, sowie die energische Aufforderung zur Ausrottung der Kanaaniter, damit der göttlichen Gerechtigkeit genügt würde. Als Hauptgebot soll Israel allezeit vorschweben die uneingeschränkte Liebe zum Einen wahren Gott. Öffentlich und feierlichst — in einem auto da fè großartigsten Maßstabes — sollte nach Besitzergreifung des gelobten Landes auf dem von Sichem[3]) südlich gelegenen Garizim der Segen, auf dem nördlich davon entfernten Hebal der Fluch je nach Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes verkündet werden. Auch in den Gesetzen mannigfachster Art von c. XII—XXVI treten in Form von Ergänzungen zum Früheren mit Rücksicht auf des Volkes Zukunft verschiedene neue Momente hinzu. Das Eine Zentralheiligtum sollte auch in kultischer Beziehung das Volk unterscheiden von den Völkern. Die Gefahren, zu den heidnischen Verirrungen der Nachbarvölker abzufallen, nahmen in der Zukunft zu; darum erneute Warnung vor dem Götzendienste und den heidnischen Totengebräuchen unter Androhung schwerster Strafen; dagegen Betonung der theokratischen Verfassung Israels. Ehe die Wahl eines Königs ins Auge gefaßt wird lenkt der Gesetzgeber den Blick des Volkes in zweifelhaften Fällen auf den Hohenpriester als obersten Richter.[4]) Gleichwohl berücksichtiget er auch die nicht allzuschwer vorauszusehende Möglichkeit, daß das Volk dereinst einen König be-

---

[1]) Johannes XIII, 15.

[2]) Etwas Analoges Rosenkranz; Skapulier und Gürtel, gleichsam als Gebetswerkzeuge; ebenso die Sitte, Kreuze auf den Häusern anzubringen, religiöse Bilder in Nischen aufzustellen u. s. f.

[3]) Wegen Genes. c. XI, 7 diese Örtlichkeit gewählt.

[4]) Cfr. Deuteron. XVII, 9; Jesualdi de Luca a Bronte: de regno Dei divinaque Summi pontificis potestate in hebraeâ christianâque gente, Romae 1870 erblickt (gegen Knabenbauer in seinem Kommentar zu Isaias) in der dem alttestamentlichen Hohenpriester verliehenen Prärogative lehramtlicher Unfehlbarkeit mit recht einen Typus der unfehlbaren Lehrautorität des neutestamentlichen Hohenpriesters — des Papstes.

gehren könnte. In diesem Falle sollte derselbe wenigstens nicht wie die Könige der Völker sein, sondern an einem durch den Bundesgott Jahve vorgesehenen Königsgesetze eine Schranke finden. Israels Priester sollten bei der seinerzeitigen Austeilung des Verheißungsgebietes ohne Stammgebiet bleiben; nichtsdestoweniger sollte durch reiche Opfergefälle für deren Unterhalt gesorgt sein. Israels Propheten sollten nur vom Ewigen ihre Einsprechungen erwarten, nicht wie die heidnischen Zauberer und Gaukler vom Vogelfluge, vom Beistande der Dämonen oder von der Beschwörung der Toten. XVIII, 18 wird auf einen Propheten hingewiesen, der wie Moses in ständigem Verkehre mit Gott weilen würde; die Stelle wurde in der kirchlichen Auslegung von jeher auf den Messias bezogen. Es folgen nun kriminalrechtliche Verfügungen — hinsichtlich des Schutzes, welchen die Asylstädte dem Totschläger zu gewähren hätten; kriegsrechtliche, hinsichtlich der Verteidigungskriege im allgemeinen und des Angriffskrieges wider die Kanaaniter im besondern; zivilrechtliche, das Ehe-, Gemeinde- und Handelswesen betreffende. Namentlich das Gesetz bezüglich der sogenannten Leviratsehe[1]) hatte seinen Grund in der theokratischen Verfassung Israels, gemäß welcher es als Volk des unveränderlichen Gottes selbst soweit möglich das Gepräge der Unveränderlichkeit im Haus- und Besitzstande an sich tragen sollte.

Dieser so inhaltsreichen Gesetzespredigt fügt das Deuteronomium die höchst ergreifende Bundespredigt hinzu. Damit sie des Bundes mit Gott immer eingedenk bleiben, sollten die Israeliten — nach Besitzergreifung des Bundeslandes — bei Sichem Steine aufrichten, mit Kalk übertünchen und den Inhalt des Bundesgesetzes deutlich und vollständig dareinschreiben.[2]) Im Falle der Bundestreue würde Israel an der Spitze der Völker bleiben; doch falls es bundesbrüchig geworden, würde es samt seinem Könige einem heidnischen Volke unterthan; zum Gespötte der Heiden; ja zerstreut unter alle Völker bis an die Grenzen der Erde. Aber auch unter Voraussetzung des Bundesbruches wird Israel die Hoffnung auf Wiederbegnadigung keineswegs abgeschnitten. Sobald es reuig geworden, wird der Bundesgott die Zerstreuten aller Orten sammeln, seinen Bund mit ihnen erneuern und alle Bundesverheißungen an ihnen wahr machen. Himmel und Erde[3]) werden schließlich zu Zeugen aufgerufen, daß Moses Leben oder aber Tod dem Volke zur Auswahl vorgehalten; und dieses wird beschworen, sich nur das Leben zu wählen, „damit es dauernd wohne im Lande, welches Gott dem Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen.“[4])

---

[1]) Deuteron. XXV, 5 sqq.

[2]) L. c. XXVII, 8.

[3]) L. c. XXX, 19.

[4]) Man denke nur an die feierliche Beschwörung der Kirche bei Ablegung des Taufgelübdes! „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote!“ Und dennoch wie wenige bewahren die gratia prima oder die Taufunschuld!

Wahrhaft väterlich sind die Abschiedsworte, mit denen der 120jährige Moses das treugehütete Volk seinem Nachfolger Josue übergibt. Kaum mit Unrecht hat man Deuteron. c. XXXI—XXXIII in Parallele gestellt zu Johannes c. XIII—XVII (den letzten Reden Jesu). Dem mandatum vetus — am Bundesgotte in Treue festzuhalten, hat Jesus das mandatum novum beigesellt, in Bruderliebe einander treu zu bleiben. Durfte Moses nur auf einen Josue verweisen, welcher das Volk ins irdische Kanaan hineinzuführen bestimmt war; so deutete Jesus auf den göttlichen Parakleten hin, welcher die Seinigen in das ideale Kanaan der vollen Wahrheit hineinleiten würde. Wie Moses das Gesetzbuch den Leviten aushändigte, welches im Erlaßjahre am Laubhüttenfeste[1]) (vom Könige) in öffentlicher Versammlung vorgelesen wurde, in der nachexilischen Zeit bei feierlicher Illumination (Fest der Gesetzesfreude oder שִׂמְחַת הַתּוֹרָה); so bewahrte man in der alten Kirche das Evangelienbuch im Presbyterium hinter dem Hochaltare auf und ist es noch jetzt liturgische Vorschrift (vom Requiem abgesehen), die evangelische Perikope der missa sollemnis zur Erhöhung der Feierlichkeit bei Lichterglanz zu rezitieren.

Viel anders als das triumphierende canticum Mosis (Exodus c. XV) bewegt sich das canticum Mosis des Deuteronomiums (c. XXXII), die baldige Untreue des Volkes zum voraus ahnend, in tief melancholischem Gedankengange. Es zeigt einen Prozeß in poetischer Form: Gott ist der gerechte Richter; Israel der schuldige Angeklagte, welcher der Verurteilung nicht entgehen kann; doch wird er durch die Strafe wahrhaft gebessert und erfolgt darum seine Wiederbegnadigung. Gleichsam zum Unterpfande dieser letzteren — der Wiederbegnadigung — spricht Moses einen Segen über die einzelnen Stämme Israels[2]) — mit alleiniger Ausnahme des Stammes Simeon, vermutlich, weil ein Simeonite — Zambri — schweres Ärgernis gegeben durch den Umgang mit der Madianitin Cozbi. Von des Josue (oder Phinees?) Hand wird über die letzten Augenblicke des großen Gottesmannes berichtet, daß er zuletzt auf den Nebo (j. Dschebel Neba, 3 Meilen östlich von der Jordansmündung) stieg und von Gott selbst begraben wurde[3]) (1452 v. Chr.).

Betrachtet man, am Schlusse des Pentateuch angekommen, das Verhältnis der fünf Bücher zu einander; frägt man zumal nach dem Grunde der Erscheinung, weshalb die Synagoge alle 5 mit dem Namen תּוֹרָה (Gesetz) zusammenfaßt: so wird man gestehen müssen, daß in der That auch das Gesetz der Krystallisationskern des Ganzen ist. Genesis und Exodus c. I—XVIII bereiten auf die Gesetzgebung — Gottes Offenbarung κατ' ἐξοχήν — vor, während die

---

[1]) Philo bei Eusebius über die geistige Thätigkeit im Sabbat- oder Ruhejahre!

[2]) Besonders beachtenswert ist der Unterschied, wie Moses dem Stamme Levi Anerkennung zu teil werden läßt, gegenüber der Erwähnung desselben Stammes in der benedictio Jacob (Genes. c. 49).

[3]) Näheres Brief Judä V. 9.

Gesetzgebung von Exodus c. XXV bis Leviticus c. XXVII; sodann die Geschichte des Zuges durch die Wüste im Numeri und die Bundeserneuerung im Deuteronomium nur als Folge, weitere Entwicklung oder aber Bestätigung jener einen größten Thatsache sich darstellen. „Wie in der Genesis nur diejenigen Thatsachen umständlicher erzählt werden, welche die Gründung des Gottesreiches in Israel vorbereiten, so auch in Exodus, Leviticus und Numeri nur jene Begebenheiten, welche mit der Gründung und Erhaltung desselben im engsten Zusammenhange stehen. Alles übrige ist nur summarisch erwähnt, wie z. B. der 430jährige Aufenthalt der Israeliten in Ägypten, oder wie die 38 Jahre des Umherziehens in der Wüste nach der Verurteilung des widerspenstigen Geschlechtes.“[1]) Aus eben diesem Grunde sind die Kultusanordnungen ausführlicher berichtet als die Vorschriften über das häusliche und bürgerliche Leben, weil in den ersteren vorzugsweise das Gottesreich — die Theokratie — sich versichtbarte.

Im Deuteronomium überwiegt die Paräneſe und sind nur mit Rücksicht auf den bevorstehenden Einzug nach Kanaan neue oder geänderte Erlasse hinzugegeben. Die objektive Form statutarischer Gesetzgebung weicht hier der subjektiven einer prophetischen Ermahnung. Im Protonomium ferners (den 3 mittleren Büchern des Pentateuchs) tritt Moses mehr als Vertreter des Volkes bei Gott; im Deuteronomium umgekehrt als Gottes Vertreter gegenüber dem Volke hervor. Im Zusammenschlusse beider Gesetze gelangt sohin erst die gesamte mittlerische[2]) = priesterliche Thätigkeit des Moses nach ihren zwei Seiten zu ebenmäßigem Ausdruck.

## II. Authentizität.

### §. 10.

Dieselbe läßt sich verfechten in A. positiver und B. in negativer Weise — durch Entkräftung der gegnerischen Instanzen.

A. Die positive Verfechtung der Authentizität.

Die Verteidiger der mosaischen Urheberschaft des Pentateuchs können sich 1) auf die stärksten äußeren, aber auch 2) auf gewichtige innere Gründe stützen, indes den Gegnern lediglich innere Gründe, wie sie wenigstens vermeinen, zu gebote stehen.

1) Die äußeren Zeugnisse lassen sich entnehmen

a) dem alten Testamente.

Das Buch Josue nimmt fortwährend Bezug auf den Pentateuch,

---

[1]) Keil, Einleitung ins alte Testament 1873.

[2]) כֹּהֵן = Mittelsperson; auch קָרְבָּן = Annäherungsmittel; pontifex = Brückenbauer; die Sünde hat ja eine Kluft aufgethan zwischen Gott und dem Menschen, welche der Priester zu überbrücken hat.

muß mithin jünger sein als dieser. Man vergleiche beispielshalber Josue VIII, 31 und Exodus XX, 25, aber auch Deuteronomium XI, 29; XXVII, 12.

Auch im Buch der Richter fehlt es nicht an Bezugnahmen auf die augenscheinlich viel ältere Torah, cfr. iudd. I, 20 und Numeri XIV, 24 (die scheinbaren oder auch wirklichen Abweichungen vom mosaischen Gesetze in der Richterperiode werden in §. 15 näher zu würdigen sein).

Entgegen jenen, welche Esdras als Verfasser des Pentateuchs ansehen, erscheint von besonderem Gewichte die Thatsache, daß auch im Umkreise des Zehnstämmereiches — mithin lange vor dem Exil — der Pentateuch als bekannt vorauszusetzen ist. Man vergleiche 3 Regg. XVII, 1 und Deuteron. XI, 16 und 17; oder 3 Regg. XVIII, 38 und Levit. IX, 23 und 24; ferners 3 Regg. XXI, 4 und Levit. c. XXV. Unzähligemal wird in den Psalmen und zwar auch in den vorexilischen, namentlich in den Davidischen, auf das „Gesetz" verwiesen; so z. B. gleich im 1ten Psalm.

Ein gleiches gilt von den Sprichwörtern. Sowohl die Propheten des Süd- als auch jene des Nordreiches (Oseas und Amos) zeigen die genaueste Vertrautheit mit dem Inhalte der Bücher Mosis und setzen auch bei ihren Hörern und Lesern die gleiche Vertrautheit voraus. So weist Oseas c. XI auf Genesis c. XIX und c. XII auf Genesis XXV, 25; desgleichen Amos c. II auf Numeri c. XXI und Deuteron. II, 24; VIII, 2. Auch die nachexilischen Bücher kennen nur Moses als den Verfasser des Pentateuchs. Vgl. Ecclesiastic. c. XLV und 2 Esdras VIII, 1.

b) Die Samaritaner würden bei ihrem erklärlichen Hasse gegen Esdras den Pentateuch sicherlich nicht angenommen haben, wenn ihnen Esdras als sein Verfasser gegolten hätte.

c) Von den neutestamentlichen Citaten, in welchen die mosaische Urheberschaft des Pentateuchs zum teil durch den Mund der ewigen Wahrheit selbst verbürgt wird, ragen hervor Lukas XXIV, 27, sowie Johannes V, 46.

2) Zu den äußeren gesellen sich die stärksten inneren Gründe.

a) Entsprechend der Sitte orientalischer Schriftsteller, in der Regel nicht anonym aufzutreten, bezeichnet sich Moses am Schlusse des Deuteronomiums XXXI, 9. 24 selbst als den Verfasser.

b) Der Inhalt der Bücher selbst, insbesondere des 2ten und 3ten Buches, enthält reichlich Andeutungen, welche auf die mosaische Zeit als Zeit der Abfassung führen. So Leviticus IV, 12; XIII, 46. Hier ist deutlich zu erkennen gegeben, daß das ganze Volk sich in einem Lager befinde, was doch nur während des Zuges durch die Wüste unter Moses zutraf. Die Einleitungsformeln mancher Gesetze, z. B. Levit. XIV, 34 nötigen, den Einzug in Kanaan als erst bevorstehend anzunehmen; dagegen trifft man im Deuteronomium (vgl. z. B. c. XVI, 18 mit Exod. XVIII, 13) Änderungen früherer Gesetze, ganz im Einklange mit einer demnächst eintretenden Änderung der Lage, zufolge welcher den derzeitigen Nomaden in der Wüste feste Wohnsitze in aussicht stehen.

c) Der Verfasser bewährt sich durchaus als Autopte, verrät namentlich eine in der damaligen Zeit nur bei einem Augenzeugen begreifbare Detailkenntnis ägyptischer Gebräuche. Vgl. Leviticus XXIV, 10—16; aber auch Genesis XL, 16; XLIV, 5 u. s. w.

Gerade die Geschichte des Kanons liefert den Beweis, daß auch die Väter durchaus nicht kritiklos jede Überlieferung sofort gläubig hinnahmen. So erklärte sich ein Dionys von Alexandrien[1]) gegen die Autorschaft des Evangelisten Johannes für die Apokalypse — aus sprachlichen Gründen, jedoch wohl auch aus dogmatischen Erwägungen, da der ägyptische Bischof Nepos, ein Chiliaste, sich auf die Apokalypse berufen hatte. Um so mehr muß es daher von vorneherein ins Gewicht fallen, wenn das ganze kirchliche Altertum die mosaische Autorschaft der Torah unbedenklich festhielt. Und dazu hatte es auch die triftigsten Gründe.

Josue VIII, 31 wird die Errichtung des Altares am Hebal begründet durch den Passus: כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה = wie es geschrieben steht im Buche des Gesetzes Mosis. Laut iudd. I, 20 erhält Kaleb Hebron; allein diese Zuwendung setzt Numeri XIV, 24 voraus. Richterbuch VII, 3 bringt ein wörtliches Citat aus Deuteron. XX, 8: „Wer sich fürchtet (am Kriege teilzunehmen), der kehre zurück!"

Die Begründung, womit Gedeon die ihm angebotene Königswürde ablehnt (iudd. VIII, 23), „Jahve soll euer König sein!", stützt sich auf Exod. XIX, 6.

Das Nasiräat Samsons (iudd. XIII, 4 sqq.) hat Numeri VI, 3 sqq. zur Voraussetzung.[2])

Allerdings verrät sich das c. XVII des Richterbuches erwähnte Privatheiligtum des Micha als einen Verstoß gegen das Gesetz, als eine Anomalie im prägnanten Sinne des Wortes; als solche ist sie aber auch V. 6 jenes Ortes zur Genüge gekennzeichnet. 3 Regg. c. XVII, 1 — Versagung des Regens in den Tagen Achabs, erscheint als die Verwirklichung einer jener Drohungen, wie sie Deuteron. XI, 17 für den Fall der Mißachtung des Gesetzes vorherverkündet wurden. L. c. XVIII, 18 kann die Thatsache, daß zum Zeichen der Wohlgefälligkeit des Opfers (des Elias) Feuer vom Himmel fällt, nicht mehr befremden, wenn Levit. IX, 24 beim Opfer Aarons die gleiche Erscheinung vorausgegangen.

L. c. XXI, 3 sqq. zeigt sich die Weigerung des Naboth, den ererbten väterlichen Weinberg käuflich an Achab abzutreten, erst dann im richtigen Lichte, wenn man Levit. XXV, 23 sich gegenwärtig hält, wonach Gott sich das Eigentumsrecht des Verheißungslandes vorbehält, so daß nur die Veräußerung der

---

[1]) Euseb., h. e. VII, 24.

[2]) Sogar Bertheau im Kommentar zum Richterb. S. XXIII ff. räumt ein: „Kap. I. — XV des Buches der Richter würden in der Luft schweben, wenn nicht Pentateuch und Josue denselben vorausgingen, ihm zur Stütze dienten."

Früchte, nicht jedoch die eines Grundstückes selbst zulässig blieb. 4 Regg. XIV, 6 richtet sich der König Amasias von Juda ausdrücklich nach der Bestimmung des Deuteron. XXIV, 16, indem er anläßlich der Bestrafung der Mörder seines Vaters, des Königs Joas, nur die Thäter selbst, nicht aber auch deren unschuldige Söhne straft.

Nicht weniger beweiskräftig, wiewohl erst in einem nachexilischen Buche enthalten, ist die der vorexilischen Zeit angehörige Verordnung des Königs Josaphat von Juda, daß seine missi regii auf ihren Visitationsreisen das „Gesetzbuch des Ewigen" mit sich führten und das Volk darin unterwiesen. Aber derselbe Ausdruck steht Josue I, 8; VIII, 34 und öfters für den Pentateuch. 1 Esdras VIII, 6 heißt Esdras ein gewandter Schriftgelehrter im Gesetze Mosis; 2 Esdras VIII, 1 fordern die Kinder Israels am Hüttenfeste des Sabbatjahres den Esdras auf, ihnen aus dem Gesetze Mosis vorzulesen. Sirazide XLV, 6 rühmt an Moses als höchsten Vorzug, daß Gott ihn zum Gesetzgeber seines Volkes auserkoren; augenscheinlich erscheint damit auch er und kein anderer als Verfasser des Gesetzbuches, des Pentateuchs, anerkannt.

Von den Psalmen Davids selber sei nur der 109. (V.) V. 4 erwähnt, der auf Genesis XIV, 18 zurückweist. Michäas VI, 5 erinnert an Balak und Balaam Numeri c. XXII und XXIII; l. c. VII, 15 gedenkt des wunderbaren Auszuges aus Ägypten. Endlich, um die Wolke von Zeugnissen nicht über Gebühr zu verdichten, sei nur noch Isaias XXIX, 18 hervorgehoben, wo unter dem „Buche" schlechthin wohl nur die torah verstanden werden kann, deren allgemeine Verbreitung mithin jedenfalls lange vor Esdras erfolgt gewesen sein mußte.[1])

b) Die Samaritaner, auch Cuthäer geheißen — nach der asiatischen Provinz Cutha, von welcher sie in das verlassene Nordreich verpflanzt worden waren, hatten zweifelsohne alsbald nach ihrer Ansiedlung von Juda her den Pentateuch angenommen, ganz sicher vor Esdras, den sie als Ozeir = Lügner ebenso haßten, wie sie dagegen die Person des Moses ehrten. Der Umstand nun, daß auch sie ihren vom israelitischen nicht erheblich abweichenden[2]) Pentateuch dem Moses zuschreiben, dürfte sonach immerhin in die Kette der Zeugnisse für die mosaische Urheberschaft ein neues Glied einfügen.

c) Unter den neutestamentlichen Zeugnissen für Moses ragt am meisten

---

[1]) Freilich einem modernen Kritiker, wie Reuß z. B., Geschichte der heiligen Schriften, 1882, können alle derartigen Verweisungen nicht genügen. Er reißt den ganzen alttestamentlichen Kanon nieder und führt dann unter Benützung der vorhandenen Bausteine nach eigenem Plane einen Neubau auf. So unterscheidet er 1. eine Zeit der Helden, welcher nur das Deborahlied und Jothams Fabel zugewiesen wird; 2. eine Zeit der Propheten (Hoheslied; Bundesbuch; Joel; Jonas; der Jehovist; der Segen Mosis; Amos; Job; Ruth; Isaias; Richterbuch; Nahum u. s. f., Josue); 3. eine Zeit der Priester (Klagelieder; Ezechiel; Bücher der Könige); 4. eine Zeit der Schriftgelehrten (Daniel, Esther, Judith, Baruch).

[2]) Cfr. die Studien von Juynboll und Gesenius in dieser Materie.

hervor Johannes V, 46, weil es der Mund der ewigen Wahrheit selbst ist, welche nach der Heilung des 38jährigen Kranken den Juden vorhält, daß Moses von ihr geschrieben. Auch Lukas XXIV, 27 nennt der Evangelist an der Spitze der Prophezien, welche im Messias ihre Verwirklichung gefunden, die Aufzeichnungen des Moses.

Moses ist es, welcher gemäß actt. app. XV, 21 an den Sabbaten den Hauptinhalt der synagogalen Lesung ausmacht.

Und Römerbrief X, 5 kennt der im Rabbinismus erzogene Völkerapostel nur Moses als den Schriftsteller der „gesetzlichen" Gerechtigkeit.

2. a) Die Erklärung im Deuteron. XXXI, 24: „Nachdem Moses die letzten Worte „dieses Gesetzes" in ein Buch geschrieben bis zu ihrem Ende" (עַד־תַּמָּם) darf keineswegs auf das Deuteron. eingeengt werden, weil ja Moses selbst das Deuteronomium nicht anders, denn als eine von ihm gegebene Erläuterung der torah (des Protonomiums) aufgefaßt sehen will. „Es begann Moses zu erläutern die Torah." (Deuteron. I, 5 sqq.)

b) Vielfältige Andeutungen im Texte des Pentateuchs lassen das ganze Volk in einem Lager wohnhaft erscheinen, was nicht auch während des Exils zutraf, sondern einzig während des Aufenthaltes unter Moses in der Wüste. So liest man Levitic. IV, 12, das Opfertier beim Sündopfer solle außerhalb des Lagers verbrannt werden. Ebenda XIII, 46: „Der Aussätzige müsse außerhalb des Lagers wohnen." Im Verhältnisse des Deuteronomiums zu den früheren Büchern tritt dagegen häufig und augenfällig, ganz wie es den Umständen angemessen ist, die Hindeutung auf einen Wechsel in der bisherigen Lage zu tage. Heißt es noch Exod. XVIII, 13: „Moses saß da, um das Volk zu richten, welches den Moses umstand vom Morgen bis zum Abende"; so dagegen Deuteron. XVI, 18: „Richter und Behörden wirst Du aufstellen an allen Thoren (natürlich von Städten), welche der Herr dein Gott dir gegeben haben wird."

c) Manche Detailangaben von untergeordneter Bedeutung erklären sich gerade deshalb ungezwungen nur bei einem Augenzeugen, der das Berichtete selbst miterlebt hat und ebendeswegen auch auf Einzelheiten sich wohl noch zu besinnen weiß. Levitic. XXIV, 10 sqq. steht von dem gesteinigten Gotteslästerer geschrieben, derselbe sei der Sohn eines Ägypters und einer Israelitin, namens Schelomith gewesen — aus dem Stamme Dan. Ibidem X, 4 sqq. finden sich die Namen derjenigen aufgezeichnet, welche die Leichen des Nadab und Abiu hinaustrugen; sie hießen: „Misael und Elisaphan, Söhne des Oziel, eines Oheimes Aarons."

Genesis XII, 16 werden unter den Geschenken des Pharao an Abram bezeichnenderweise wohl Esel, aber keine Pferde erwähnt.[1]) Letztere gebrauchten die Ägypter nur im Heere. L. c. XL, 16 thut einer spezifisch ägyptischen Sitte Erwähnung, gemäß welcher Männer und sogar Hofbedienstete, Körbe auf dem

[1]) Vgl. auch Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis, I, 265 ff. (Älter als das Pferd im civilen Gebrauche das Hippotherium.)

Kopfe trugen. Ebenso ist das Weissagen aus dem Becher eine ägyptische Eigentümlichkeit. (XLIV, 5.)

Eine Bezugnahme auf die ägyptische Götterlehre[1]) enthält die Fassung des ersten Gebotes im Dekaloge (Exod. XX, 40): „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen von dem, was am Himmel oben (Sonne = Rha), noch von dem, was auf der Erde unten (Isis), noch von dem, was unter dem Wasser ist!" (Nil, iaro, Osiris.)

Zumal der Exodus und Leviticus sind in Ansehung der liturgischen Einrichtungen, soweit dabei die äußere formale Seite in Betracht kommt, reichlich mit Entlehnungen aus dem ägyptischen Kultus versehen.[2])

Die Arche des Bundes ist, äußerlich betrachtet, eine Nachahmung des Ammenschreines; das Meil mit den Granatäpfeln begegnet auch beim ägyptischen Oberpriester; die Fertigung der priesterlichen Gewänder aus Linnen (Byssus); ihre Vererbung; die Reinigung vor dem Anlegen derselben; die Anwendung des Urim und Tummim (koptisch thmei), um den höheren Willen Gottes zu erkunden — all das deutet auf ägyptische Gebräuche hin, setzt diese als natürliche Basis voraus und macht so schon aus inneren Gründen Moses, nicht aber etwa Esdras, als gesetzgeberischen Herold wahrscheinlich.

B. Die ausschließlich inneren Gründe der Gegner kehren sich
a) gegen die Zeit;
b) gegen die Person des Moses.

ad a) Daß der Abschiedssegen des Moses (Deuteronom. c. XXXIII); vielleicht auch bereits sein Abschiedsgang (c. XXXII, Levit.), obgleich von ihm verfaßt, doch erst durch einen Diaskeuasten oder Überarbeiter dem Werke einverleibt wurden, geht unter anderm auch schon daraus hervor, daß nach c. XXXI, 26 das Buch bereits geschlossen den Leviten übergeben ward, noch ehe Moses die genannten Stücke vorgetragen hatte. Vollends c. XXXIV (Mosis Tod und die Trauer um ihn) dürfte von Josue herrühren oder auch von Eleazar, dem Sohne und Nachfolger Aarons im Hohenpriesteramte. Allein die negative Kritik will den ganzen Pentateuch dem Zeitalter des Moses absprechen,

α) weil darin des Schreibens Erwähnung geschieht, während man dem ersten Literaturwerke der griechischen Literatur (und noch jünger ist die römische) erst im 7ten Jahrhundert v. Chr. begegne. Doch was für das Griechische richtig sein mag, gilt darum noch nicht auch für das Semitische oder gar Ägyptische. (Die Wandschriften der Cheopspyramide leiten auf 2170 v. Chr. hinauf.)

β) Man fand den Sprachcharakter des Pentateuchs entgegen jenem

---

[1]) William Smith, the pentateuch in its authorship, credibility and civilisation, p. 289 sqq.

[2]) Vgl. die Tafeln bei Ancessi, atlas géogr. et archéologique, Paris, 1876.

der Königsbücher zu wenig verändert; allein die semitischen Sprachen bekunden im allgemeinen eine größere Stetigkeit, als die arischen = indogermanischen;

γ) die Gesetzgebung des Deuteronomiums, heißt es, setze ein geregeltes Staatsleben voraus (wegen Deuteron. c. XVII — dem Königsgesetze), während doch die Israeliten zu Mosis Zeit mehr wandernden Nomaden glichen. Allein jeder weisen Gesetzgebung ist es eigen, künftige Möglichkeiten ins Auge zu fassen;

δ) man wähnte 4. Regg. c. XXII den Zeitpunkt der Entstehung des Pentateuchs entdeckt zu haben. Dem steht aber Vers 13 jenes Ortes die Äußerung des Königs Josias im Wege.

ad b) Noch schwächer sind die Einwände wider die Person des Moses.

α) Daß er in der 3ten Person von sich redet, findet seine Begründung in der vom Geschichtschreiber geforderten Objektivität und ist nicht ohne Beispiel in den literarischen Erzeugnissen anderer Völker und Zeiten.

β) Die angeblich zu egoistisch klingende Stelle Numeri XII, 3 und 7 erklärt sich, woferne sie nicht Glosse sein sollte, aus den veranlassenden Umständen, indem Moses gegen ungerechte Anschuldigungen sich zu verteidigen hatte.

B. Im Altertume wurde der mosaische Ursprung des Pentateuchs von Juden und Christen festgehalten.

Die abweichende Meinung des Gnostikers Ptolemäus;[1]) desgleichen die Angriffe der Heiden Celsus und Julian Apostata blieben doch vereinzelt. Als im Mittelalter der Rabbine Isaak ben Jasos[2]) an der mosaischen Authentizität zweifelte, wurde er sogleich von seinen eigenen Glaubensgenossen widerlegt.

Unter den Christen hat zuerst Karlstadt[3]) den Satz aufgestellt: „defendi potest, Mosem non fuisse scriptorem quinque librorum, quoniam sepulto Mose filum orationis idem invenimus, non eundem Mosem.“ Damit war der Anstoß zu einer Kritik gegeben, welche längere Zeit maßvoll und objektiv geführt wurde, bis die mit Spinoza[4]) beginnende naturalistische Weltanschauung die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung, eines wunderbar eingreifenden persönlichen Gottes bestritt und man nun ein gewiß nicht vorurteilsfreies Interesse daran fand, zwischen der Person des Moses und den mit seinem Namen geschmückten Büchern ein möglichst langes Intervallum anzusetzen, um für die behauptete Mythenbildung hinreichend Zeit zu gewinnen.

Zuzugeben ist, daß außer den oben aufgeführten Stücken gegen das Ende des Deuteronomiums vielleicht auch sonst noch einige Glossen hier und da von

---

[1]) Ein Schüler Valentins; bei Epiphanius sein Brief an Flora. Cfr. Stieren, de Ptolemaei ad Floram epistola. Jenae 1843.

[2]) Über ihn Genaueres Buxtorf, biblioth. hebr.

[3]) Libellus de canone script., Wittenberg 1520.

[4]) Cfr. dessen hier einschlägigen tractatus theologico-politicus!

späterer Hand beigeschaltet wurden. So glaubt man vielfach, Genes. XXXV, 20 die Bemerkung: „Das Grabmal der Rachel (bei Bethlehem) ist noch vorhanden „bis auf diesen Tag" — sei das Einschiebsel eines nachmosaischen Abschreibers. Jedoch zwischen der Bestattung der Rachel und der Aufzeichnung bezüglich ihres Grabmales durch Moses liegt mindestens ein Zeitraum von 400 Jahren, so daß die Bemerkung auch als eine mosaische leicht begreifbar wird. Eher könnte die Angabe des Deuteronomiums III, 14: Und er (der Manassite Jair) benannte Basan nach seinem Namen חַוֹת יָאִיר[1]) (Dörfer des Jair) „bis auf diesen Tag", wegen jedenfalls kurzer Frist zwischen Austeilung des Gebietes von Basan an (Ost-) Manasse und der Vollendung des Pentateuchs durch Moses die Vermutung rechtfertigen, es liege da wirklich ein Zusatz aus viel späterer, weit über Moses hinaufführender Zeit vor. Doch als eine zwingende wird man auch diese Vermutung nicht bezeichnen können.[2]) Numeri XXI, 14 wird ein „Buch der Kriege des Herrn" citiert. Es ist nun durch nichts ausgeschlossen, anzunehmen, daß Moses auch dieses Buch verfaßt habe. Aber wenn dem auch nicht so sein sollte, würde er ja doch wohl desungeachtet der Verfasser des ganzen Pentateuchs heißen dürfen.

Seitdem der Philologe Friedr. August Wolf in Halle[3]) († 1824 zu Marseille auf einer Reise) in den prolegomenis ad Homerum (Halle 1795) die Behauptung aufgestellt hatte, Odyssee und Ilias seien Konglomerate von Rhapsodien sehr verschiedener Verfasser aus verschiedenen Zeiten, und das erste, d. h. älteste Literaturwerk der Griechen sei nicht vor dem 7. Jahrhundert v. Chr. geschrieben worden: da glaubte man auch eine brauchbare Waffe gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu besitzen. Indes von den monumentalen Inschriften der Pyramiden abgesehen, fand der gelehrte Ägyptologe Seyffarth, daß auch Papyrusrollen bis auf 2000 v. Chr. hinaufdatieren.[4])

Nicht minder unzutreffend erweist sich der Schluß aus der geringen Verschiedenheit des Sprachcharakters zwischen Pentateuch und den notorisch späteren Schriftstücken. Paulus und Gregor d. Gr. stehen 800 Jahre von einander ab. Zwischen hinein fällt die Völkerwanderung, welche auf die Sprachbildung in ungewöhnlichem Grade einwirkte, so daß ja erst von diesem Zeitpunkte ab ein italienisches, spanisches und französisches Idiom aus dem lateinischen sich abzweigte; — dennoch die Muttersprache unterlag keiner wesentlichen Veränderung. Demosthenes und der Kirchenhistoriker Sokrates sind durch 6 Jahrhunderte von einander getrennt; gleichwohl bekunden sie nicht entfernt so viele sprachliche Verschiedenheiten, wie Hans Sachs[5]) und Klopstock, zwischen denen sich nur 2 Jahrhunderte einschieben. Der Ägyptologe Brugsch-Bey unterläßt nicht hervorzu-

---

[1]) Derselbe Name wie Ἰάϊρος im Neuen Testamente = Lucius oder Photios.

[2]) So auch Smith a. o. a. O. p. 41⅞.

[3]) Wohl zu unterscheiden von dem Philosophen Wolff!

[4]) Vgl. auch Amberger Programm von Wild, Sprache u. Schrift, Jahrg. 1877, S. 22.

[5]) Vgl. z. B. das Programm der Studienanstalt Nürnberg 1878 von Frommann, „über Hans Sachs."

heben, daß zwischen dem Roman vom Prinzen „Setnu“ (die Handlung spielt zwar in der Zeit Ramses des Großen, doch die Abfassung fällt erst in die Ptolomäerzeit; über den Inhalt s. Lenormant, hist. ancienne, vol. III. p. 148 sqq.) und jenem der „zwei Brüder“ zwar ein Jahrtausend inmittenliege, aber dennoch ein geringer Unterschied in der Sprache wahrzunehmen sei.[1])

Seltsamer Weise wollte man aus den ersten Kapiteln des Deuteronomiums herauslesen, das dort Erzählte — eine Zurückgreifung auf Numeri c. XXI — werde als etwas längst Vergangenes, nicht im mindesten dem Moses Gleichzeitiges dargestellt, so daß wenigstens die Abfassung des Deuteronomiums — im ausgesprochenen Gegensatze zu einer früher vorgeführten Hypothese, welche die schriftstellerische Thätigkeit des Moses auf das Deuteronomium beschränken will,[2]) — nichtmehr von Moses herrühren könnte. In Wirklichkeit werden vielmehr die letzten Ereignisse aus dem 40ten Jahre des Aufenthaltes der Kinder Israels in der Wüste, beziehungsweise in der Moabitis und im Ostjordanlande, allerdings als etwas bereits der Geschichte Angehöriges erzählt; durchaus nicht jedoch erscheinen sie in eine ferne Vergangenheit hinausgerückt. Ganz im Gegenteile wird die Eroberung des transjordanischen Gebietes als noch von der lebenden Generation jüngst miterlebt hingestellt und dem Auszuge aus Ägypten, sowie der sinaitischen Gesetzgebung gegenübergestellt.

Kaum weniger befremden muß, daß man in der Zeit des Königs Josias von Juda († 610 v. Chr.) wegen der 4 Regg. c. XXII dargestellten Begebenheit den Pentateuch entstanden sein ließ. Gewiß ist das dort der Vergessenheit entrissene Gesetzbuch, auch wenn es nicht an der parallelen Stelle im 2ten Chronikbuche c. XXXIV, 14 ausdrücklich als das Original des Moses gekennzeichnet wäre, nicht erst in der Zeit des Josias abgefaßt worden, da ja der König (V. 13) klagt: „Groß ist der Grimm des Ewigen, weil unsere Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches, um Alles zu thun, was darin geschrieben ist.“

Die namhaftesten Schriftsteller, welche gleich Moses in der 3ten Person von sich zu reden lieben, ohne daß man deshalb die ihnen zugehörigen Werke rücksichtlich der Authentizität in Zweifel gezogen hätte, sind: Thucydides, Xenophon, Cäsar, die Evangelisten, der griechische Geschichtschreiber Johannes von Ephesus (unter Kaiser Justinian II. † 590 n. Chr.).

Die angefochtenen Stellen schließlich (Numeri XII, 3 und 7), in denen man ein bei Voraussetzung der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs unerträgliches Selbstlob finden wollte, sind näher betrachtet durchaus unverfänglich. Die erstere derselben ist nicht notwendig mit der Vulg. zu übersetzen: „der Mann Moses war der sanfteste unter allen Menschen,“ was übrigens anbetrachts der ungerechten Beschuldigung durch die Schwester Mosis, Mirjam, für

---

[1]) Wie wenig verlässig der Maßstab der Sprache eines Buches für die Zeit seiner Entstehung sei, hat bekanntlich der Verfasser der Bernsteinhexe auf eine geradezu drastische Weise darzuthun verstanden.

[2]) S. o. S. 55.

welche dieser gleichwohl bei Gott Fürbitte einlegte, keine Unwahrheit gewesen wäre. Vielmehr ist wahrscheinlicher zu übersetzen: „Moses war der geplagteste u. s. w.," und dann enthält der Vers noch weniger eine Schmeichelei. Die letztere Stelle besagt freilich — aber aus dem Munde Gottes, nicht aus jenem des Moses: „Moses war der treueste Diener in meinem ganzen Hause." Dieses Zeugnis Gottes zu gunsten des Moses war aber herausgefordert worden durch die von Aaron und Mirjam erhobene falsche Anschuldigung, wie wenn der Gesetzgeber Moses durch die Verbindung mit einer Äthiopin selbst eine gesetzwidrige Ehe eingegangen hätte.

## III. Integrität.

### §. 11.

Nachdem die weitaus meisten Vertreter der negativen Kritik anstatt des Moses nicht etwa blos einen, sondern viele andere Autoren des Pentateuchs vorauszusetzen geneigt sind, gilt es, nicht blos die Authentizität, sondern auch die Integrität des letzteren zu verteidigen.

Hiebei müssen 3 Arten von Hypothesen gewürdiget werden:

1) die sogenannte Fragmentenhypothese, welche auf grund vorgeblicher Widersprüche, Lücken und Wiederholungen eine Mehrheit von Autoren fordert;

2) die Urkundenhypothese, welche zufolge des wirklichen Wechsels der Gottesnamen Elohim und Jahve (früher und häufigst auch jetzt noch fälschlich Jehovah gelesen) 2, mitunter auch 3, von einander unabhängige Urkunden behauptet;

3) die Ergänzungshypothese, welche außer dem Erzähler einen Ergänzer festhält, oder auch einen ersten und zweiten Gesetzgebungsherold.

ad 1) Genesis I, 1—3 soll im Widerspruche stehen mit l. c. II, 4—25; desgleichen ebenda VI, 19—21 und VII, 2 ff.; aber in diesen beiden Fällen bietet je die zweite Stelle nur eine weitere Ergänzung der ersten;

l. c. sollen XXXII, 22—32 und XXXV, 10 im Widerspruche miteinander verfangen sein. Indes hier ist die zweite Stelle einfach eine Bekräftigung der ersten.

Zwischen Deuteron. I, 1 und Numeri XX, 12 soll ein Widerspruch obwalten, was aber wegen Numeri XXXIV, 14 nicht der Fall ist.

Auch das fand man widersprechend, daß das Deuteronomium als Berg der Gesetzgebung, entgegen dem Sinai des Exodus, den Horeb nenne; daß es, entgegen dem Leviticus, die Priester nicht als Söhne Aarons, sondern allgemeiner Levi's bezeichne. Indes das Deuteronomium zieht hiebei nur die weitere Bezeichnung der engeren vor.

Vollends die ungleichmäßige Verteilung des Stoffes (dem Abraham sind 14 Kapitel gewidmet; dem mehrere Jahrhunderte umfassenden Zeitraume zwischen Josephs Tod und dem Sturze der Hyksos nur ein Vers,

nämlich Exodus I, 8) findet ihre ausreichende Begründung in dem theokratischen Standpunkte des Geschichtschreibers.

ad 2) Der Wechsel der beiden Gottesnamen nötiget wahrlich nicht zu der Annahme zweier von einander unabhängiger Verfasser, eines Elohisten und Jehovisten, weil laut Exod. VI, 3 der Name Jahveh selbst erst später dem Moses geoffenbart ward. Der Hauptirrtum der Kritiker (seit Astruc) beruht hier darin, daß sie den inneren Zusammenhang der Gottesnamen mit den Gottesoffenbarungen verkennen.

ad 3) Die Ergänzungshypothese läßt wenigstens den Ergänzer auf den Verfasser der Grundschrift beständig Rücksicht nehmen. Sie wäre berechtiget, wenn sich erweisen ließe, daß die Genesis, in welcher bereits der Gottesname Jahveh vorkömmt, vor dem Exod. VI, 3 gemeldeten Ereignisse niedergeschrieben ward. Da dies nicht möglich, erscheint auch sie hinfällig.

Die Vertreter der Fragmentenhypothese betonen, gemäß Genesis c. II sei die Pflanzenwelt nach dem Menschen erschaffen; das Weib nach dem Manne, die Tierwelt aber zwischen Erschaffung des Mannes und des Weibes. Allein die Entstehung des Paradiesgartens (c. II) ist von der Entstehung der Erdflora (c. I) wohl zu unterscheiden. In Kap. I ist wohl die Erschaffung des Mannes, nicht aber auch jene des Weibes berichtet, die später erfolgte (c. II). Das Vorführen der Tiere (c. II) ist eine Bezugsetzung derselben zum Menschen, nicht aber erst eine Erschaffung derselben. Es ist also textwidrig, aus c. II die Erschaffung der Tiere nach Erschaffung des Adam und — was ja thatsächlich richtig bleibt — vor Erschaffung der Eva zu folgern.

Genesis c. VI, 19—21 und VII, 2 sollen sich widersprechen, weil an ersterer Stelle dem Moses befohlen wird, von allen Tieren je ein Paar, Männchen und Weibchen, mit in die Arche zu nehmen; während es an der zweiten Stelle heißt: „Von allen reinen Tieren nimm je 7 und 7, Männchen und Weibchen; von dem Getiere aber, das nicht rein ist, nimm je 1 Männchen und 1 Weibchen!" Augenscheinlich wird hier die erste Stelle durch die zweite näher bestimmt, ohne daß aber ein Widerspruch bestünde. Ob die Unterscheidung zwischen rein und unrein in antediluvianischer Zeit mit der nachmaligen sinaitischen Unterscheidung (Levit. c. XI) sich völlig decke, kann nichtmehr ausgemacht werden, scheint jedoch höchst wahrscheinlich. Jedenfalls galten die zahmen Tiere zugleich als reine, die wilden als unreine.

Als fernere Anzeichen einer Mehrheit von Beteiligten bei Abfassung der Torah werden von den Kritikern unter andern noch folgende geltend gemacht:

Genes. XII, 6: Chananaeus autem tunc erat in terra. Daraus folgerte man, der dies geschrieben, habe in Palästina gewohnt und zwar in der Zeit nach Josue, als die Kananäer schon vertrieben waren. Darauf läßt sich erwidern, wie ja schon nach Genesis X, 19 die Kanaaniter als Eigentümer des Landes zwischen Saba und Sodom aufgeführt werden. XII, 6 aber steht die Bemerkung, damals schon — nicht noch — sei der Kananäer im Lande ge-

wesen wegen des Gegensatzes zu Abraham. Daß die Kananäer zur Zeit des Verfassers nicht mehr im Lande waren, ist mit keiner Silbe gesagt. Da Gott nicht dem Abraham für seine Person die Verheißung machte (deinem Samen will ich das Land geben), sollte der Leser eben wissen, warum nicht sofort schon Abraham in den Besitzstand eintrat.[1])

Einen Widerspruch suchte man zu pressen zwischen Genes. XXII, 22—32 (Jakobs Kampf am Jabok (V.), wovon der Name Israel[2]) und Genes. XXXV, 10, wonach Gott bei Bethel dem von Padan Aram = dem syrischen (opp. das chaldäische) Mesopotamien zurückgekehrten Jakob ebenso erschien, wie er sich in der Vision der Himmelsleiter eben hier zu Bethel dem nach Padan Aram ziehenden Jakob geoffenbart hatte und ihm den Namen Israel bestätigte oder erneuerte. Der Nachdruck ruht auf dem עוֹד = iterum des V. 9, womit die Erscheinung hier als zweite „seit der Rückkehr von Padan Aram" der ersten am Jabok angereiht erscheint.

Genes. c. XXXIX — Josephs Versuchung — wurde noch durch Tuch, früher bereits durch Paulus in Heidelberg, aus inneren Gründen, als ungeschichtlich bezweifelt. Sehr unwissenschaftlich nahm man an, die strenge Sitte, welche in Griechenland die Frau in das γυναικεῖον bannte, sei auch im alten Ägypten die herrschende gewesen. Jetzt ist durch den von Brugsch[3]) enträtselten Roman von „den beiden Brüdern" ein auffälliges Seitenstück zu dem in Rede stehenden Vorkommnis bekannt geworden.

Manche Städtenamen, wie Ephrata, Kirjath Arbe, werden bereits in der Genesis nicht blos mit diesen ihren früheren, sondern daneben auch mit ihren späteren Namen Bethlehem, beziehungsweise Hebron verzeichnet. Nichts berechtiget aber, eine derartige Namensänderung der nachmosaischen Zeit zuzuweisen, solange nicht widerlegt ist, daß die Namensänderung bereits zu Mosis Zeit vor sich gegangen sein konnte.

Die genauere Bezeichnung der priesterlichen Rangklassen im Leviticus gegenüber dem Deuteronomium erklärt sich ungezwungen aus der Bestimmung beider Bücher; das eine ist Priestergesetz in specie, das andere Volksbibel im allgemeinen.

Genesis XXI, 18 wollte man gleichfalls etwas Ungereimtes gesehen haben. Dort soll die Hagar den Ismael tragen, wiewohl er nach Genesis XVII, 25 schon 13 Jahre alt gewesen. Der Text besagt indes nur, Hagar solle den unter einen Baum gelegten Knaben aufrichten und bei der Hand führen.

Nicht minder unrichtig ist es, wenn man behauptet, die levitischen Opferunterscheidungen seien schon auf Abels und Kains Opfer übertragen. Gegenteils ist Genes. c. IV die einzige Stelle, worin — im Unterschiede von den levitischen

---

[1]) Smith a. a. O. p. 380.

[2]) אֵל und שָׁרָה — dies = sero serui, sertum, wogegen זָרַע = sero, sevi, satum.

[3]) Bei Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis S. 306.

Opfern — die bloß blutige Opfergabe Abels anstatt זֶבַח vielmehr מִנְחָה genannt wird.

Numeri III, 39 werden 22000; l. c. V. 22, 28, 34 jedoch 22300 Leviten gezählt. Woher diese Differenz? Falls nicht ein Schreibversehen vorliegt, muß man wohl annehmen, daß bei der ersten Zählung die Erstgebornen der Leviten nicht mitgezählt wurden, einfach deswegen, weil sie als Erstgeborne nicht Ersatz für die Erstgebornen der übrigen Stämme sein konnten.

Deuteron. I, 1 glaubte man aus עֵבֶר הַיַּרְדֵּן = östlich vom Jordan folgern zu müssen, daß der Verfasser dieses Passus in Palästina gelebt habe, und doch sollte ja Moses wegen Numeri XX, 12 in das Land der Verheißung nicht kommen. Allein עֵבֶר — ursprünglich transitus[1]) = Übergang ist ein relativer Begriff und bedeutet nur soviel als gegenüber, auf der andern Seite, mithin bald östlich, bald westlich. Entscheidend für die Lösung hier ist Numeri XXXIV, 14, wo éber hajjarden in Opposition steht zu baarez kenâan. Moses war also wohl in ersterem, nicht aber in letzterem Terrain. (Im Buche Josue heißt éber hajjarden geradezu das Westjordanland, obwohl der Verfasser selbst darin wohnte. Warum durfte Moses nicht auch das Ostjordanland mit demselben, vorigen Ausdrucke bezeichnen, wiewohl auch er nicht gegenüber, sondern im Ostjordanlande selbst wohnte?)

Wahr ist es, im Deuteronomium kommt nur der Name des dreigliedrigen Gebirgsstockes Horeb vor, von dem der Doppelberg Sinai einen Bestandteil bildete. Allein diese metonymische Setzung des Ganzen für einen Teil kann um so weniger befremden, als ja auch schon im Exodus selbst (XXXIII, 6) der Name Horeb für Sinai gebraucht ist.

Ernstlicher möchte der Einwand zu nehmen sein, Numeri XX, 18 widerspräche dem Deuteron. II, 29 Berichteten. An ersterer Stelle verweigern die Edomiter den Israeliten die erbetene Durchzugsroute auf ihrem Gebiete; an letzterer dagegen beruft sich Moses dem Sehon von Hesebon gegenüber auf das Entgegenkommen der Edomiter. Allein nicht blos Numeri XXXIII, 37, sondern auch c. XX selbst schon löst mit dem V. 22 die Schwierigkeit. Es handelt sich um 2 verschiedene Begebenheiten. Das erstemal hatten die Israeliten von Kades aus, westlich vom Gebirge Seir, dem Heimatlande der Edomiter, das Ersuchen gestellt, quer durch Idumäa hindurchziehen zu dürfen und dies ward ihnen abgeschlagen. Später, nachdem sie die Station am Berge Hor verlassen, im Südosten Edoms, als sie nur einen schmalen Saum jenes Landstriches zu passieren brauchten, um nach dem Norden zu gelangen, wurde ihnen kein Hindernis in den Weg gelegt.

Der Vorwurf der Lückenhaftigkeit, welchen man vom profanhistorischen Standpunkte aus öfters wider Moses mit recht erheben könnte, verschwindet bei der Erwägung, daß Moses nicht nach Art eines Chronisten über alle Vorkomm-

---

[1]) Man denke an den Namen des Gebirges Abarim beim Jordansübergange.

nisse unterschiedslos Buch zu führen hatte; vielmehr als theokratischer Schriftsteller nur dasjenige eingehender berücksichtigte, was für den Ausbau des alttestamentlichen Gottesreiches von Wichtigkeit war.

Als störende, zum teil unvereinbarliche Wiederholungen pflegt man die im Exodus und Numeri verschieden gegebene Darstellung des Wachtelfanges und der Wasserspende anzuführen. Allein Exodus c. XVI und beziehungsweise Numeri c. XI; ebenso Exodus c. XVII und beziehungsweise Numeri c. XX dürfen sowenig in eins verschmolzen werden, als es anginge, in den Evangelien etwa aus den 2 Brotvermehrungen und den 2 Tempelsäuberungen je eine zu machen.

Das Verbot des Blutgenusses findet sich in der That 5mal wiederholt, dabei jedesmal aber mit einer wohlbegründeten näheren Bestimmung. Levitic. c. III enthält zunächst nur das Verbot, vom Blute der Opfertiere zu genießen; c. VII verallgemeinert jenes Verbot in der Richtung auf das Blut überhaupt; c. XVII dehnt die Verpflichtung des Verbotes auch auf die Fremden aus; c. XIX bringt eine wiederholte Einschärfung, ohne Zweifel, weil Übertretungen vorgekommen; endlich Deuteron. c. XII mußte eine abermalige Erneuerung nachfolgen, weil die Israeliten sonst hätten zu dem Glauben verleitet werden können, es sei unter den geänderten Verhältnissen in Kanaan außer Kraft gesetzt.

Manchmal aber sind Wiederholungen, zumal im Deuteronomium — seines paränetischen Charakters wegen — geradezu beabsichtiget.

Den Vertretern der Urkundenhypothese muß man darin zustimmen, daß ein Wechsel der Gottesnamen im Pentateuch wirklich statthat; aber dieser Wechsel ist zugleich auch begründet. Auffallender Weise war es ein Arzt, der Leibmedikus Ludwig des XIV., Astruc,[1]) welcher diese Beobachtung zuerst gemacht hat und dadurch zum Begründer der Urkundenhypothese wurde.

Begreiflich wird vor allem die Etymologie von אֱלֹהִים und יְהוָה zu untersuchen sein.

Ersteres leitet sich entweder von אָלַח = אוּל her = stark sein; oder von אָלָה = sich fürchten = arab. aliha, wovon allahu (Allah) — σέβας = der Mächtige und Ehrfurcht Gebietende, der Schöpfer der Welt im allgemeinen.

Letzteres hat zur Wurzel הָיָה = sein und drückt gemäß der Umschreibung Exodus VI, 3: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה = Ich bin der ich da bin = der Seiende, Ewige, die beiden Grundeigenschaften des göttlichen Wesens aus: die Aseität und Unveränderlichkeit. Gerade unter diesem Namen offenbarte sich Gott (Exod. III, 14)[2]) dem Moses als den Befreier Israels, als dessen Bundesgott. Im

---

[1]) Sein Werk führt den Titel: conjectures sur les mémoires originaux, dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de Génèse, Bruxelles, 1753.

[2]) Hienach dürfte es auffallen, daß doch schon Mosis Mutter Jochebed heißt = Jahveh ist prächtig. Indes ist dieser Name entweder eine spätere Hebraisierung durch Moses; oder aber Jochebed ist = Jaochebed, d. h. Jao, der Nationalgott der Kanaaniter, ist prächtig. Letzteres könnte desto weniger befremden, als ja auch z. B. ein Papst den Namen Dionys, folglich den Namen eines heidnischen Götzen, beibehielt. Zu ersterer

Gegensatze hiezu war der Amun der Ägypter als die noch unentwickelte Naturkraft der noch nicht Seiende, Wandelbare und Veränderliche.

Öfters begegnet in der Genesis die Verbindung beider Gottesnamen; so bei der Versetzung des Menschen ins Paradies, beim Sündenfalle, beim Protevangelium, — also bei den Voraussetzungen für die Theokratie, — wohl um anzudeuten, daß zwischen elohim und Jahve kein Unterschied; daß der Gott Aller, der Schöpfer, identisch sei mit dem Erlöser, dem Bundesgotte Israels.[1]) Bisweilen freilich steht auch Jahveh allein und sogar antithetisch zu elohîm, wo dann aber letzteres wirklicher Plural ist und „die Götter" bezeichnet, wie in der Fassung des ersten Gebotes im Dekaloge.

Vielleicht der schlagendste Beweis dafür, daß die Unterscheidung eines sogenannten Elohisten und Jehovisten unzulässig ist, bleibt doch der, daß keiner von beiden für sich allein einen befriedigenden Sinn gibt. Gehörte z. B. die Erschaffung des Menschen und die Sintflut dem Elohisten an, die Erzählung vom Sündenfalle aber dem Jehovisten; so bliebe ja unaufgeklärt, wie dem guten Adam so böse Adamskinder folgen konnten, kurz woher das Böse seinen Ursprung genommen.[2])

Exodus VI, 2 — VII, 13 —, ein Bericht des Elohisten, soll nach der Meinung der Kritiker die gleiche Begebenheit — allerdings auf sehr ungleiche Weise — erzählen wollen, wie der Jehovist Exod. III, I—VI, 1. Indes trifft man bei beiden Berichten trotz einiger Gleichheit doch zu viele Verschiedenheiten, um sie als zusammenfallend beurteilen zu dürfen. Gleich ist in beiden einzig die beidesmalige Offenbarung des Namens Jahveh. Sonst aber zeigt sich verschieden der jedesmalige Schauplatz der Offenbarung — dort Ägypten, hier der Horeb; verschieden die Wirkung der mitgeteilten Offenbarung — das erstemal findet Moses ein geneigtes Ohr auf seiten seiner Volksgenossen (Exod. IV, 31); das zweitemal, infolge des gesteigerten Druckes durch die Ägypter, kann er kein Vertrauen mehr erwecken (l. c. VI, 9 und 11). Daß hier von zwei verschiedenen Begebnissen die Sprache, erscheint schon psychologisch betrachtet äußerst wahrscheinlich; denn wäre Moses von vornherein auf Ungläubigkeit gestoßen, so hätte er sich gewiß nicht wiederholt (Exod. VII, 10) zu Pharao schicken lassen, da ja Moses keineswegs von Skeptizismus völlig frei war.[3]) Was die Urkundenhypothese noch mehr zu entwerten geeignet ist, bleibt endlich der Umstand, daß auch in solchen nachmosaischen Büchern, deren einheitliche Abfassung man nicht beanstandet, beim Gebrauch der Gottesnamen Jahveh und Elohim auf den Unterschied ihrer Bedeutungen unverkennbar Gewicht gelegt wird.

---

Konjektur wäre eine Analogie Bonifatius (v. bonum fatum) als Latinisierung des angelsächsischen Winfried.

[1]) Auch insoferne stünde Israels Bundesgott im Gegensatze zu den heidnischen Nationalgötzen — gegen die Hypothesen eines Daumer, Nock, Ghillany, Dosy, Kuenen u. s. f.

[2]) Vgl. Kurtz, die Einheit der Genesis.

[3]) Exod. IV, 10 sqq.

Anlangend die Ergänzungshypothese statuieren Stähelin[1]) und Riehm[2]) einen ersten und zweiten Gesetzesherold.

Wäre die Genesis früher geschrieben worden, als die Exod. c. III und VI erzählten Offenbarungen an Moses sich zutrugen, so würde das Vorkommen des Namens Jahveh bereits in der Genesis mindestens befremdlich sein. Doch hätte auch in diesem Falle die nachträgliche Ergänzung sicherlich gerade so gut durch Moses selbst geschehen können, wie durch einen fremden Ergänzer. Gerade ein solcher, ex hypothesi auf den Grundtext stetig Rücksicht nehmender Revisor hätte ja wegen Exod. VI, 3 in der Genesis das Wort Jahveh eher tilgen sollen, wenn er es etwa nachträglich eingeschaltet vorfand, statt daß er es selbst noch eingeschaltet hätte. Wo und wann aber hätte Moses vor dem Auszuge überhaupt schriftstellern sollen? In den 38 Jahren der Stagnation freilich hatte er ausreichend Muße dazu.

Stähelin dünkt es auffällig, daß eine nach Form und Inhalt heterogene Gesetzgebung im Exodus durcheinander vorkomme.

So enthielten die Kapitel XIX—XXIV und hinwieder XXXII—XXXIV Moralgesetze, während ebendort die c. XXV—XXXI und XXXV—XL Kultusgesetze brächten.

Allein nur wenn Moses, der doch soviel bemühte Führer Israels, ungestört am Studiertische hätte arbeiten können, möchte eine solche nicht ganz systematische Darstellung befremdlich und tadelnswert erscheinen.

Störender konnten Exod. XV, 1 sqq. die Praeterita in den Versen 13—16 befunden werden, wie es auch naheliegen mochte in V. 17 bei הַר נַחֲלָתְךָ (Berg deines Erbes — Tempel auf Moriah) die Hand eines Ergänzers im salomonischen Zeitalter zu vermuten. Jedoch in poëtischen und prophetischen Stücken ist das sogenannte Praeterit. confidentiae[3]) nichts Seltenes; und V. 17 muß הַר statt Berg vielmehr kollektiv Bergland bedeuten, da sich doch kaum begreifen ließe, wie ein ganzes Volk sollte auf einem Berge angepflanzt werden können.

Keiner Schwierigkeit unterliegt das von Riehm[4]) urgierte Praeterit. im Deuteron. II, 12 — nach den Horitern wohnten in Seir die Edomiter, „gleichwie gethan Israel dem Lande seines Besitztumes, das gegeben der Ewige" u. s. f.; denn man muß hier offenbar an das laut Numeri c. XXI schon unterworfene Ostjordanland denken, nicht an das freilich erst unter Josue zu gewinnende Westjordanien. Eigentümlich berührt es, wenn derselbe Riehm[5]) im sogenannten Königsgesetze dagegen das futurum nicht urgieren will, um in der verpönten Rosseliebhaberei des Königs eine Anspielung auf Salomon erblicken

---

[1]) Kritische Untersuchungen über den Pentateuch ꝛc., Berlin 1843. (§. 8 der Einleitung).

[2]) Die Gesetzgebung im Lande Moab.

[3]) Oppositum wäre das praeteritum historiae.

[4]) A. o. a. O. S. 80.

[5]) S. 81.

zu können. Pferde des Pharao — freilich nur im Heere desselben, nicht auch zu zivilem Gebrauche — kennt ja bereits der Exodus.

Noch hebt man hervor, wie die Leviten — im Gegensatze zum Levitikus — im Deuteronomium als seinerzeit im Lande zerstreute, unterstützungsbedürftige Beisassen hingestellt würden. Aber eine derartige Voraussetzung oder Voraussicht erklärt sich unschwer bei der Erwägung, daß die nicht zum Zölibate verpflichteten Leviten durch Familienverhältnisse um so leichter in Dürftigkeit geraten konnten, als sie in Ausübung der Gewerbthätigkeit und dadurch bedingten Erwerbsfähigkeit vielfach gehemmt waren.

Umgekehrt durfte Smith[1]) kühn behaupten, das Gebet Salomons bliebe ohne vorausgegangenes Deuteronomium geradezu unverständlich.

## IV. Autorität.

### §. 12.

Das Wort ist zu nehmen

a) im Sinne von Richtigkeit oder Glaubwürdigkeit;

b) im Sinne von Wichtigkeit oder Bedeutung und Anwendung.

ad a) Moses verdient, vom rein natürlichen Standpunkte aus besehen, allen Glauben. Schrieb er ja unter Zeitgenossen und zunächst für dieselben, ohne im mindesten auf Widerspruch zu stoßen. Er schöpfte aus den ältesten und darum am wenigsten getrübten Quellen, da er selbst einer der ältesten, wenn nicht der älteste Schriftsteller ist. Von der Inspiration und seinem überaus hohen prophetischen Charakter abgesehen, vermochte er noch von einer fast unmittelbaren Überlieferung aus dem Paradiese her Gewinst zu ziehen. Nämlich Abraham war noch Zeitgenosse des Sem einer-, wie des Jakob andererseits, während Lamech als Mittelglied Adam und Sem gesehen. *)

Die Eigenschaft der Unparteilichkeit macht Moses nicht blind gegen seine, seiner Geschwister und seines Volkes Fehltritte. Für seine Genauigkeit zeugen die präzisen Zahlenangaben, wie sie vornehmlich Exod. c. XXXVIII; Numeri c. I. II und XXVI entgegentreten. Ein letztes Zeugnis für des Moses Glaubwürdigkeit liegt in den Anklängen der ältesten Profanhistoriker aus den verschiedensten Nationen. Einzelne Angaben des Chaldäers Berosus, des Ägypters Manetho, des Syriers Numenius (verwertet bei Eusebius in dessen praeparatio evangelica); der Griechen Herodot, Diodor Sikeliotes, Strabon und Porphyrios; der Römer Tacitus, Trogus Pompejus und Plinius; außerdem noch die Aussagen vieler

[1]) A. o. a. O. p. 82—87.

*) Cfr. Genes. c. V, c. VI, c. XXV, c. XLVII.

bis jetzt enträtselter Hieroglyphen, Papyrosrollen und Keilschriften gereichen zu seiner Bestätigung.*)

ad b) Über die Wichtigkeit der mosaischen Schriften läßt sich in Kürze sagen: Vom rein natürlichen Standpunkte aus betrachtet, lieferte Moses nicht allein einen unschätzbaren Beitrag zur Kenntnis der ältesten Kulturgeschichte und Ethnographie; bis in die jüngste Zeit, ehe Indien, Ägypten und Mesopotamien der Literatur ihre so lange verschlossenen Pforten aufgethan, war der Pentateuch die einzige Quelle für den Forscher der Vorzeit. Als Geschichtschreiber und Gesetzgeber ragt Moses weit über die profanen Muster — einen Herodot, Livius, Solon und Numa hinaus. Zwar veröffentlichte auch er viele Verordnungen, die nur zeitweilig und für sein Volk in Kraft treten sollten. Damit nicht genug, trug er aber ein ewiges und allgemein gültiges Sittengesetz im Dekaloge vor, dessen volle Bedeutung in dem Ausspruche des Heilandes (Matth. V, 17) anerkannt wird, auch Er wolle jenes Gesetz keineswegs aufheben, sondern vielmehr zur Vollendung bringen. — Im martyrol. Rom. prangt der Name des Moses am 4. September. Als scriptura occurrens dient die Genesis vom Sonntage in Septuagesima bis zum 3ten Sonntage in Quadragesima; am Sonntage Laetare werden noch ein paar Kapitel aus Exodus gelesen, wogegen hinwieder am Schutzfeste und Namensfeste des heiligen Nährvaters Joseph sehr passend Genesis c. XLIX die Lektionen zur ersten Nokturn stellt. Mannigfaltiger noch ist der Gebrauch, welchen das römische Missale vom Pentateuche macht. So ist der Introitus in vigil. nativ. aus Exod. c. XVI, 6 und 7 entnommen; so eine der Lektionen bei der Messe in feria IV$^{ta}$ quattuor temporum post cineres aus Exodus c. XXIV (Moses fastete 40 Tage); in sabbato derselben Woche eine Lektion aus Deuteron. c. XXVI (vom Armenzehnten) und eine zweite l. c. c. XI (bedingte Verheißung Kanaans); so in feria VI$^{ta}$ post dominic. II$^{dam}$ in Quadragesima die Epistel aus Genes. c. XXXVII (Joseph von seinen Brüdern verkauft), wozu als Antitypus das Evangelium Matth. c. XXI — Jesus als Sohn des Weinbergbesitzers von den Arbeitern aus Haß getötet; nicht minder in sabbato eiusdem hebd. die Epistel aus Genesis c. XXVII (die 2 Brüder Jakob und Esau) — parallel mit den 2 Brüdern, deren einer der verlorne Sohn, Lukas c. XV; oder in feria IV$^{ta}$ post dominic. III$^{tiam}$ in Quadrages. die Epistel aus Exod. c. XX 12 sqq. beginnend mit dem 4ten Gebote des Dekaloges und nun im Evangelium Matth. c. XV die Impietät der Pharisäer gegeißelt; in feria VI$^{ta}$ eiusd. hebd. wird die Epistel aus Numeri c. XX entnommen (Wasser aus dem Felsen) und sodann als Perikope des Evangeliums Joh. c. IV — Jesu Gespräch mit der

*) Vgl. Scholz Anton, die Ägyptologie und die Bücher Mosis 1878; derselbe, Keilschrifturkunden und die Genesis 1877; Heibert, vom Paradies bis zum Schilfmeere 1877; Schrader, Keilschriften und das Alte Testament.

Samariterin am Jakobsbrunnen — gegenübergestellt; in feria III^tia^ p. dominic. IV^tam^ in Quadrag. redet die Epistel aus Exod. c. XXXII. vom Götzendienste mit dem Apisstiere, das Evangelium aus Joh. c. VII aber von dem versuchten Angriffe der Juden Jerusalems auf die Person des Gottmenschen selber; in feria IV^ta^ nach dem Passionssonntage wird auch aus dem Buche Leviticus geschöpft (c. XIX — die Werke der Nächstenliebe — Inhalt der Epistel; dagegen Joh. c. X — Jesus als Sohn Gottes thut die Werke seines Vaters — Inhalt des Evangeliums).

Am Charfreitage als dem *πάσχα σταυρώσιμον* berichtet eine der Lektionen aus Exod. c. XII über die Anordnungen betreffs des Pesach; auch von den sogenannten Prophezeiungen am Charsamstage*) sind mehrere aus Genesis, Exodus und Deuteronomium entlehnt (die Schöpfungsgeschichte; die Sintflut; Abrahams Prüfung und Belohnung; die Befreiung aus Ägypten; des Moses Abschiedslied — um den Zusammenhang zwischen der alt- und neutestamentlichen Heilsökonomie klarzustellen).

In feria V^ta^ p. Dominic. resurrect. weist das Offertorium (Exod. c. XIII, 5) auf das Vorbild des alttestamentlichen Osterfestes zurück; ebenso das Offertorium der Messe des folgenden Tages. Am Samstage der Pfingstquatemberwoche gedenkt die Lektion aus Levit. c. XXIII des alttestamentlichen Pfingstopfers, jene aus Levit. c. XXVI des Lohnes der Gesetzesbeobachtung, des geistigen Ernteseegens. Im Offertorium der Fronleichnamsmesse (und auch der Votivmesse de Ss. Sacramento) zeugt Levitic. c. XXI, 6 für die Vorbildlichkeit des alttestamentlichen Speiseopfers gegenüber dem eucharistischen des Neuen Bundes. Im Offertorium der Votivmesse pro vitanda mortalitate erinnert das Offertorium (aus Numeri c. XVI) an Aarons sühnendes Räucheropfer; in der Votivmesse pro peregrinantibus die Epistel (Genesis c. XXVIII) an den göttlichen Schutz des Jakob auf der langen Reise von Bersabe nach Haran. Noch steht in missa translationis almae domus Lauretanae (10. Dezember) als Introitus Genes. XXVIII, 17 gewiß in einem höchst zutreffenden sensu literali foecundo.

ad a. Über die Unmittelbarkeit der Traditionen, welche Moses zur Verfügung standen, urteilt Pascal:[1]) „Sem qui a vu Lamech, qui a vu Adam — a vu au moins Abraham, et Abraham a vu Jacob, qui a vu ceux qui ont vu Moïse."

Andererseits müssen hier voreilige Schlüsse mancher Paläontologen zurückgewiesen werden. Bei Nachgrabungen in Ägypten kamen bei einer Tiefe von 24 Fuß noch Krüge, kupferne Messer und andere Gebrauchsgegenstände zum Vorschein. Ja sogar in einer Tiefe von 72 Fuß fand man noch Ziegelsteine,

*) Teilweise kehren dieselben Lektionen in vigilia pentecostes wieder.

[1]) Pensées, p. II. art. 8.

also Überreste menschlichen Kulturlebens. Nachdem nun aber beobachtet worden sein soll, daß die Bodenerhöhung durch Ablagerung des Nilschlammes während eines Jahrhunderts lediglich 6 Zoll betrage, in 2 Jahrhunderten also erst 1 Fuß; so schloß man aus der erwähnten Prämisse auf 72 × 200 Jahre = 14400 Jahre Kulturlebens in Ägypten, was natürlich den mosaischen Angaben über das Alter des Menschengeschlechtes überhaupt entschieden zuwiderliefe. Indes Herodot[1]) erzählt, daß eine Anschwellung des Nil von 8 Ellen zur Zeit des Königs Möris genügte, um das Land unter Wasser zu setzen, während schon 900 Jahre später erst 15—16 Ellen hinreichten; die Elle zu 3 Fuß gerechnet, wäre mithin die Bodenerhöhung in 900 Jahren um 7—8 Ellen = 21—24 Fuß gestiegen; nach dem gleichen Maßstabe gerechnet, würde die oben erwähnte Steigerung des Areals um 72 Fuß schon bei einer Frist von 3 × 900 = 2700 Jahren erklärlich sein.

Jedenfalls wäre es gefehlt, bei einem derartigen Kalkul den Wechsel der klimatischen Verhältnisse zwischen jetzt und früher außer acht zu lassen. Bemerkt zu werden verdient die von Jules Oppert[2]) entdeckte Proportion, in welcher die anscheinend ungeheuerlichen Daten der Chaldäer zu den mosaischen Zeitangaben stehen. So setzen die Chaldäer die Dauer der Schöpfung auf 168 Myriaden = 168 × 10000 = 1680000 Jahre fest. Statt der Schöpfungswoche, welche 7 × 24 = 168 Stunden zählen würde, nahmen sie Schöpfungsstunden von ungewöhnlich langer Dauer, weshalb sie die Zahl derselben mit rebabah = μύριοι vervielfältigten.

Hiebei würde freilich zu berücksichtigen sein, daß nach der Bibel die Schöpfung ein Sechs-, nicht Siebentagewerk war.

Auffälliger ist es schon, wenn die Chaldäer von der Schöpfung bis zur Flut 432000 Jahre unter 10 Patriarchen zählen, gegenüber den 1656 Jahren der Masorah unter gleichfalls 10 Patriarchen. Hier werden die biblischen Jahre in Wochen zerlegt und, wahrscheinlich in Erinnerung an die längere Lebensdauer der vorsintflutlichen Menschen, mit der Lustrumszahl 5 vermehrt. 1656, abgerundet 1660 Jahre geben in runder Zahl 86400 Wochen und 5 × 86400 = 432000. Die heilige Schrift rechnet 292 Jahre von der Flut bis zur Geburt des Abraham; 361 Jahre von Abrahams Geburt bis zu Josephs Tod. Die babylonische Chronologie zählt von der Flut bis zum Beginn der geschichtlichen Ära 12 Sothisperioden (Sothis = Sirius) jede zu 1460 Jahren oder 12 × 1460 = 17520 Jahre; sodann noch 12 Mondperioden, je eine zu 1805 Jahren oder 12 × 1805 = 21660 Jahre.

Aber 17520 durch das chaldäische Zeitmaß des Sossus (= 60 Jahre) geteilt, ergiebt 292 Jahre; desgleichen ist 21660 : 60 = 361 Jahre — jedenfalls eine kaum zufällige Übereinstimmung mit den Angaben der Genesis.[3])

---

[1]) II, 13.

[2]) La Chronologie de la Génèse, Paris 1878.

[3]) Vgl. Scholz Anton, Ägyptol. und die Bücher Mosis, S. 9 ff.

Äußerst beachtenswert und Exodus I, 8 scheinbar ergänzend klingt die Nachricht von Amenhotep IV., der gegen das Ende der 18. (?) Dynastie unter Abschaffung des Kultus aller übrigen Götter nur die Verehrung eines Gottes, des Aten, habe gestatten wollen, dessen Identifizierung mit dem Adonai der Hebräer Manchen desto berechtigter erschien, als im Tempel jenes ägyptischen Gottes gleichfalls ein Schaubrotetisch aufgestellt gewesen wäre.[1]) Möglich immerhin, auch wenn Amenhotep nicht der Hykfosdynastie zugehörte, sondern einer einheimischen; daß das fehlgeschlagene Bestreben desselben, den offenbar von den Hebräern entlehnten Monotheismus durchzuführen, die Erbitterung der Ägypter wider diese erregte und zur nachfolgenden Bedrückung den ersten Anstoß gab. Nach einer bei Synkellus[2]) erhaltenen Überlieferung hätte Joseph das Land Ägypten unter der Herrschaft des Hykfosfürsten Aphophis, des Apopi einer Papyrusrolle, verwaltet. Auf alle Fälle dürfte, wenngleich der Name Josephs bisher noch auf keinem altägyptischen Denkmale gefunden worden, doch die Erinnerung an die Hebräer in dem mehrmals vorkommenden Namen apuriu gesichert sein.[3]) Die Geschichte des Auszuges selbst findet sich bei den nichtisraelitischen Schriftstellern des Altertums zwar entstellt, nichtsdestoweniger aber unverkennbar bezeugt. Laut Zeugnis des ägyptischen Geschichtschreibers Manetho bei Josephus (contra Apionem I, 33) hätte König Amenophis und sein Sohn Rampses eine Menge Aussätziger, welche Ägypten im Bunde mit den Hykfos einige Zeit geknechtet hatten, aus dem Lande gejagt. Ähnlich die Angaben des Chairemon und Lysimachus — gleichfalls bei Josephus[4]) — und, vermutlich durch die gerade Genannten irregeleitet, auch des Diodor Sikeliotes[5]) und des Tacitus.[6])

Aus dem Bereiche der Assyriologie entfällt z. B. für den Genes. c. XIV vorkommenden Namen eines Königs von Elam (später mit der Hauptstadt Susan) — des Kederlagomer — einiges Licht. Lagomer ist nämlich der Name eines elamitischen Götzen, dessen Bild Asurbanipal von Susa entführte.[7])

Die Verlässigkeit der Aufzeichnungen des Moses erhellt vollends auch aus einem inneren Grunde, daraus eben, daß er Licht und Schatten gleichmäßig verteilt. So verhehlt er nicht Rebekkas einseitige Vorliebe für Jakob; aber auch

---

[1]) S. Scholz, a. a. O. S. 62 ff.

[2]) Ihn einen Kirchenvater zu nennen, wie Hommel in seinem sonst so gelehrten Werke: die semitischen Völker und Sprachen 1. Bd. 1883. S. 128 thut, geht doch nicht an; Georg, mit dem Amtstitel Synkellos, ein griechischer Mönch des 8. Jahrhunderts, ist bekanntlich Verfasser der ἐκλογὴ χρονογραφίας.

[3]) Hommel a. a. O. S. 173 und auch Ebers — gegen Brugsch in seinem illustrierten Ägypten, Bd. I, S. 116.

[4]) Contra Apionem I, c. 32 c. 34.

[5]) XL, 3.

[6]) Historia lib. V. 3—5.

[7]) Vgl. Schrader, Keilschriften und das Alte Testament S. 48.

wieder Jakobs zarte Pietät gegen Deborah, die Amme seiner Mutter Rebekka (Genes. XXXV, 8, אַלּוֹן בָּכוּת = die Eiche des Weinens). Es wird nicht verschwiegen, daß (Genes. c. XXX) manche der israelitischen Stammväter aus der Verbindung Jakobs mit Nebenfrauen hervorgingen; so war Bala, Rachels Magd, die Mutter des Dan und Nephtali; Zelpha, Lias Magd, die Mutter von Gad und Aser.

ad b) In der Verbindung: Moses und die Propheten gibt sich deutlich genug zu erkennen, daß Moses alle folgenden Propheten überragte. Das durch ihn verkündigte Gesetz erscheint als das Centrum, um welches alle übrige alttestamentliche Offenbarung in Poesie und Prophezie peripherisch sich herumbewegt. Wie Abraham der leibliche, mag Moses der geistliche Stammvater seines Volkes heißen. Überaus groß ist deshalb die Verehrung, welche auch in kirchlichen Kreisen ihm jederzeit entgegengebracht wurde. Der gefeierte Theologe Gregor von Nazianz feiert ihn als ὠκεανὸς, ἐξ οὗ πάντες οἱ ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα — ist er doch ein sehr vollendetes Vorbild des Sohnes Gottes, dessen Tiefen niemand durchforscht oder ausmißt, als nur allein der göttliche Geist.

Hinsichtlich des liturgischen Gebrauches möge nur noch eine Bemerkung verstattet sein. Cäsarius, Bischof von Arles, zu anfang des 6ten Jahrhunderts,[1]) hebt hervor, daß mit der Abtötung des Leibes zu Beginn der Fasten die Erquickung der Seele durch die geistige Nahrung der heiligen Schrift gleichen Schritt halten solle. Jetzt soll die Lesung der heiligen Schrift begonnen werden — natürlich mit der an der Spitze des Kanons prangenden Torah. Sie ist ja das tiefste Fundament, darauf der geistliche Tempel des Evangeliums, der von Gott aufgeführte Turm ruht, durch welchen die Menschen insgesamt in den Himmel emporsteigen sollen.

## B. Josue.

### Inhalt. Authentizität. Integrität. Autorität.

### §. 13.

I. Das Buch Josue, vorwiegend historischen Charakters, zerlegt sich in zwei sehr gleichmäßige Teile. Der erste (c. I—XII) berichtet die Geschichte der Eroberung, der zweite (c. XIII—XXIV) die Geschichte der Verteilung Kanaans.

Die Hauptmomente des 1ten Teiles sind: Im Bundeslande Erneuerung des Bundeszeichens der Beschneidung; nach 39jähriger Unterbrechung Feier des Bundesmahles — des Pesach; Erscheinung des Bundesengels an Josue; Wunder bei der Einnahme Jerichos; Achans Bundesbruch verschuldet die Niederlage bei Hai; Josues List bei Einnahme dieser Stadt;

[1]) Im sermo 141.

seine Überlistung durch die Gabaoniten; das Wunder bei Gabaon und Ajalon; die Einnahme des südlichen Kanaan als Folge des Sieges bei Gabaon; jene des nördlichen Kanaan als Folge des entscheidensten Sieges am Meromsee — und damit die Eroberung des Westjordanlandes nach Umlauf von 7 Jahren.

Als Hauptmomente des 2ten Teiles stellen sich dar: die Verteilung des westlichen Bundeslandes durch Josue und den Hohenpriester Eleazar (Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Auktorität); genaueste Grenzbestimmung jedes einzelnen Stammgebietes; Siloh — in des Landes Mitte — zum Mittelpunkte des Kultus erwählt; Josues Abschied vom Volke in Sichem.

ad I a) Der schwierigere Teil — die Besitzergreifung des Westjordanlandes — war die erst noch zu lösende Aufgabe. Bisher war Israel nur zuweilen mit kriegerischen Beduinen (Amalek) oder doch nur mit vereinzelten Kanaaniterfürsten (der Reihe nach mit den Königen von Arad, Hesebon und Basan) in Krieg geraten. Aber nun galt es, mit einer ganzen, großen Konföderation kanaanitischer Stämme[1]) (Jebusiter, Hethäer, Amorrhäer, Pherizäer, Gergesäer u. s. f.), die jedenfalls einer feindlichen Invasion gegenüber solidarisch zusammenstanden,[2]) den Kampf aufzunehmen. Von Setim aus (dem heutigen Wady Hesban = Hesebonthal) — östlich vom Jordan, wo das israelitische Hauptquartier unter Josues Befehl lagerte, wurden 2 Kundschafter nach dem gegenüberliegenden Jericho entsandt. Die Astartepriesterin Rachab, die erste gläubig gewordene Kanaaniterin, verbarg dieselben vor den nachsetzenden Häschern, stellte sich und die Ihrigen unter den Schutz des israelitischen Bundesgottes und verabredete durch eine rote Binde am Fenster bei der bevorstehenden Eroberung ihre Wohnung kennbar zu machen, um nicht mit den übrigen Jerichunten den Untergang zu finden. So ist sie ein Symbol des heilsbegierigen Heidentums, ein Typus der nachmaligen Heidenkirche,[3]) deren Erstlinge Kornelius mit seiner Familie sein sollten (actt. app. c. X.). Auch die rote Farbe der Binde erschien den Vätern keineswegs bedeutungslos. Sie ist ihnen, weil rot, die Farbe des Blutes, ein Abbild des rettenden Erlösungsblutes Christi. Beim Durchschreiten des Jordans wurde die heilige Lade, welche im Unterschiede von den heidnischen Götterschreinen kein Bild des Gottes in sich schloß, sondern nur an ihrer obern Bedachung Cherubsbilder zeigte, vorangetragen und erneuerte sich das Wunder

---

[1]) C. XII werden z. B. 31 solcher Dynasten oder Emire namhaft gemacht.

[2]) Sonst hatten sie wohl unter sich auch vielfach Fehden. Vgl. nur iudd. I, 7 eine Äußerung allerdings aus späterer Zeit, die aber wohl einen Rückschluß erlaubt auch auf die Zeit Josues; der von Juda und Simeon besiegte Adonibezek bekennt, selbst 70 kanaanitische Fürsten besiegt zu haben.

[3]) Schon der Name רָחָב = die Breite, Weite, Ausgebreitete leistete solcher Bedeutung Vorschub.

vom roten Meere.[1]) Zum dauernden Gedächtnisse an die neue Großthat Gottes sollten 12 Denksteine, aus dem trockengelegten Jordansbeete aufgelesen, in und neben dem Jordan aufgerichtet werden.[2]) Einen betrübenden Mangel des Gefühles der Zusammengehörigkeit offenbarte die Thatsache, daß zwei Drittteile der ostjordanischen Stämme, 80,000 Mann (s. c. XXII, 4 unseres Buches), zurückblieben und an der Eroberung Westjordaniens sich nicht beteiligten. (Auch in der apostolischen Kirche zeigten sich schon frühzeitig Spaltungen.) Nachdem zu Galgal (jetzt Eddem?)[3]) die Beschneidung vorgenommen und das erste Pesach im Bundeslande gefeiert worden war, hörte der Mannaregen auf und erschien der Bundesengel in streitbarer Gestalt dem Josue, um ihn für den bevorstehenden Streit im Dienste Gottes zu stärken. (Erscheinung des Gottesgeistes an die Apostel, „um sie auszurüsten mit Kraft von der Höhe".)[4]) 6 Tage lang mußte Israel um Jericho herumgehen, damit die Stärke dieser Veste ihm recht deutlich zum Bewußtsein käme und die Größe des Wunders am 7ten Tage desto bewältigender darauf einwirkte. (Wie Jericho die durch ein Wunder zugefallene Erstlingsbeute, war Jerusalems Mutterkirche, die ecclesia matrix, die als Folge des Pfingstwunders gewonnene Erstlingsgemeinde.) Von der dem Banne verfallenen Beute zu Jericho hatte ein gewisser Achan aus dem Stamme Juda einen babylonischen Mantel und eine goldene Zunge sich zugeeignet. Dafür wurde er (des Stehlens) und seine Familie (des Hehlens wegen) mit dem Tode bestraft, — im Achor- oder Seufzerthale, nördlich von Jericho. (Ähnlich mußte an Ananias und Sapphira — um der Verderblichkeit ihrer hervorgetretenen Sonderbestrebungen willen — ein abschreckendes Beispiel festgestellt werden.[5]) Die Sünde des Achan hatte, wie durch Anwendung des Loses[6]) ermittelt worden war, eine Niederlage bei Hai verschuldet, aber gerade in Folge der Niederlage war Josue nun um so vorsichtiger geworden, so daß er unter Anwendung glücklicher Kriegslist (5000 Mann in einen Hinterhalt gelegt) auch Hai eroberte und somit eine zweite große Kanaaniterstadt in seine Gewalt brachte.[7]) (Ähnlich hatte Gott die Zerstreuung der Gläubigen aus Jerusalem nach dem Tode des Stephanus zum Guten gewandt, indem in Folge dessen auch zu Samaria eine zweite Gemeinde von Gläubigen sich bildete.)[8]) Unmittelbar nach dieser Waffenthat zog sich Josue mit dem Volke gegen Sichem hin, um auf dem Ebal einen Altar aufzurichten und den (Deuteron. XI, 29) erteilten Auftrag zu vollziehen.

---

[1]) Josue III, 15.

[2]) Manche glauben, daß der heilige Täufer mit den Worten: „Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams erwecken" auf die zu seiner Zeit noch zu sehenden Jordanssteine aus Josues Zeit hingewiesen habe! (Matth. III, 15).

[3]) Riehm, archäologisches Handwörterbuch, Art. Gilgal!

[4]) actt. app. I, 8.

[5]) actt. app. c. V.

[6]) Die Anwendung des Loses auch actt. app. c. I.

[7]) Josue c. VIII.

[8]) Actt. app. c. VIII.

Manche meinten wegen der Aufeinanderfolge im Texte hier den Ebal in die Nähe von Hai versetzen zu müssen; Andere hielten dafür, statt der Bergversetzung wenigstens eine Stückversetzung annehmen zu müssen; aber auch hiefür liegt kein Grund vor. Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß Josue nach der Eroberung von Hai überhaupt eine Abschwenkung nach Norden beabsichtiget hatte, nunmehr aber durch die westjordanischen Amorrhiter südwärts gedrängt wurde. Denn als die kanaanitischen Bewohner von Gabaon zu Josue ins Lager gekommen waren und durch eine List Schonung ihres Lebens und Eigentums erlangt hatten, da verbündeten sich fünf südwärts von Gabaon herrschende Amorrhiterkönige zur Züchtigung der ihrer Sache treulos gewordenen Stadt und es kam zu der durch das bekannte Wunder vom Sonnenstillstand verherrlichten Schlacht bei Gabaon und Ajalon (letzteres westwärts gegen Ludd [Lydda] hin).[1]) Zur richtigen Auffassung jenes Wunders dürfte es geboten sein, an dem lokalen Charakter desselben festzuhalten; dazu drängt schon vor allem der Text selbst: „Sonne, steh' still gegen Gabaon u. s. w.", nicht überhaupt: „Sonne, steh' still!" Bei einem Stillstehen des rotierenden Erdkörpers würde ja eine Wärmeanhäufung die Folge gewesen sein, welche ein zweites Wunder erforderlich gemacht hätte, wovon indes der biblische Bericht schweigt. Nur ein lokales Wunder, als Erhörung des Bittgebetes Josues, für dessen Krieger, welche zwischen Sonnenkörper und Sonnenscheibe sicherlich nicht unterschieden, erscheint innerlich angemessen und wird auch äußerlich dem Texte gerecht. So übrigt denn nur, eine wunderbare Veränderung der Erdatmosphäre in der Höhe von Gabaon festzuhalten. Während der Sonnenkörper im Ätherraume schwebt, entsteht die Sonnenscheibe bekanntlich durch die Brechung der geraden Sonnenstrahlen zu krummen Linien in den Luftschichten der Atmosphäre. Da die Dichtigkeit der Atmosphäre mit der Tiefe zunimmt, erfährt das Licht immer neue Brechungen zum Einfallswinkel; aber ein Polygon von unendlich vielen Ecken wird zur Kreisscheibe, bei welcher die Peripherie die Stelle des Perimeters vertritt. Lange bevor der Sonnenkörper anfängt in den Horizont einzutreten, sieht man beim Sonnenaufgange die Sonnenscheibe. Gott brauchte also bloß auf die Dichtigkeits- und Feuchtigkeitsverhältnisse in den Luftschichten um Gabaon einzugreifen, wobei die Wolken als Reflexionsspiegel dienten, um wunderbarerweise eine Sonnenscheibe sichtbar bleiben zu lassen, auch nachdem die rotierende Erde (mit Gabaon) vom Sonnenkörper sich abgewandt hatte. Die Abkühlung von den durch das lokale Wunder nicht berührten Gegenden her mäßigte alsdann auch die Temperatur um Gabaon, so daß eine Fortsetzung des Kampfes auch natürlicherweise möglich war;[2]) begleitete doch, nach der Darstellung beim Siraziden XLVI, 6, sogar ein Hagel-

---

[1]) Josue c. X. (ein verwandtes Wunder 4. Regg. XX, 11.) Das Wunder von Gabaon ist außerdem bezeugt Habakuk III, 11 und Sirazide XLVI, 5.

[2]) Vgl. den Aufsatz von Pape über das Wunder hier in „Natur und Offenbarung" 1865.

und Steinregen die vor Josue fliehenden Feinde.[1]) Schon Theodor v. Mopsueste unterließ nicht auf das dem Wunder hier entgegengesetzte, universale (Luc. XXIII, 44) Wunder beim Tode des neutestamentlichen Gegenbildes Jesu zu verweisen. Daß zumal die Sonne, im Astralkulte der Kanaaniter selbstredend der Hauptgötze, durch ihre Beihilfe den Sieg der Israeliten vervollständigen muß, konnte jenen thatsächlichst beweisen, wie sie nur in Nachahmung des Beispieles einer Rachab oder der Gabaoniten ihr Heil hätten finden können, weil nur Israels Gott der Eine, wahre Gott. In Folge der gewaltigen Wunderschlacht hier fiel ganz Südkanaan den Israeliten zu. (Soferne Gabaon, die erste gläubig gewordene Kanaaniterstadt, durch das außerordentliche Wunder verherrlichet worden, tritt als Seitenstück aus der Apostelgeschichte die Thatsache hervor, daß die erste heidenchristliche Gemeinde in Antiochien so hervorragende Bedeutung gewann — zweifelsohne durch die reichlich dort strahlenden charismatischen Wundergaben —, daß die Gläubigen dort zuerst durch den ihnen fortan verbliebenen Namen χριστιανοὶ von den Juden unterschieden wurden.)[2]) Noch einmal drohte eine schwerste, letzte Entscheidungsschlacht[3]) alle bisherigen Erfolge Josues in Frage zu stellen; doch durch wunderbares Eingreifen vereitelte Gott auch am Meromsee die Absicht der Heiden und war vielmehr erst jetzt Josues Werk zu einem krönenden Abschlusse gediehen. (Ähnlich bedrohte die junge Kirche die ernsteste Gefahr, als ihr Haupt — Petrus — im Gefängnisse schmachtete, um demnächst gleich dem älteren Jakobus hingerichtet zu werden. Doch der durch einen Engel Befreite ging [actt. app. XII, 17], von da ab Palästina auf immer verlassend, „an einen anderen Ort" — nach gegründeter Vermutung der meisten Ausleger — nach Rom, um dort, am Tiberstrome, seine Felsenkathedra aufzustellen, welcher nach des Meisters Verheißung auch die vereinten Mächte der Hölle nichts anzuhaben vermögen.)

b) Im geographischen Teile, der mit Kap. XIII beginnenden zweiten Hälfte, wird zuerst (V. 1—6) mitgeteilt, wie viel vom Westjordanlande überhaupt nicht, trotz Josues energischer Führung, in Israels Besitz gelangt war: das nachmals so genannte Galiläa der Heiden, unweit des Sees Genesareth; die philisthäische Pentapolis (Gaza, Azotus, Askalon, Geth und Accaron) und Phönizien. Mit der sorgfältigsten Genauigkeit werden, nachdem die durch Moses geschehene Verteilung des Ostjordangebietes wie zur Bestätigung noch einmal aufgeführt worden, die zunächst den westjordanischen Stämmen Juda und Joseph, d. h. Ephraim und (West-) Manasse durch das Los zugefallenen Gebiete vorgetragen, nicht ohne die Bemerkung, daß namentlich Ephraim (c. XVI, 10), derjenige

---

[1]) Ein ähnliches Wunder einer von einer natürlichen, auf gewöhnlichem Wege erklärbaren viel verschiedenen Nebensonne wurde 1527 bei der Hinrichtung des Märtyrerbischofs Jakobson von Westeräs beobachtet. S. Alzog Kirchengeschichte 8. Aufl. II, 339.

[2]) Actt. app. XI, 20; 26; 28.

[3]) Josue XI, 4 sqq.

Stamm, dem Josue selbst angehörte, bei Ausrottung der Kanaaniter sich lässig erwiesen. So zeigte sich bei diesem Stamme jetzt schon der in der Königszeit noch stärker hervortretende Zug der Auflehnung wider Gottes Anordnungen, welcher ihn an die Spitze der vom legitimen König- und Priestertume Abtrünnigen stellte. Dagegen hatte Josue für seine Person mehr als ein Beispiel der Unterordnung unter Gottes und Mosis Verfügungen gegeben, indem er dem Caleb aus dem Stamme Juda wegen seiner Verdienste als Kundschafter (Numeri XIV, 6) Hebron zum Sondereigentume anwies und dem Andringen seiner Stammesgenossen um einen zweiten Losteil auf dem Ostjordangebiete standhaft sich widersetzte. Bei der Verlosung wirkten Josue und der Hohepriester Eleazar gemeinsam mit; Näheres über die Art der Verlosung wird jedoch nicht angegeben; jedenfalls waren die Namen der Ortschaften in eine Urne gelegt und kamen nun die Häupter der einzelnen Stämme — vermutlich nach dem Maßstabe ihrer waffenfähigen Mannschaft — mehr oder minder häufig zum Zuge. So begreifen sich wohl am leichtesten die vielen Enklaven. Erst in einer zweiten, folgenden Verlosung, welcher statistische Erhebungen durch Vertrauensmänner aus den einzelnen Stämmen vorausgegangen waren, wurden auch die noch nicht bedachten 7 Stämme: Benjamin, Simeon, Zabulon, Issachar, Aser, Nephthali und zuletzt Dan mit Ländereien versehen. Dem Josue selbst erkannten die Söhne Israels aus Dankbarkeit Thamnath Saraa zu, südöstlich von Sichem. (Es liegt nahe, dieser Gebietszuweisung die Einteilung des geistigen Israels der Kirche in die verschiedenen Kirchenprovinzen zu vergleichen — die divisio apostolorum [15. Juli]; den 12 Stammesfürsten korrespondieren die 12 Apostel und ihre Nachfolger; wie Juda den Prinzipat erhalten sollte und denselben auch bald derart behauptete, daß zuletzt der Name Juda auch die Angehörigen der übrigen Stämme bezeichnete, so ragte ähnlich bald Rom — nur kurze Zeit war die cathedra Petri in Antiochien! — über die sämtlichen übrigen sedes apostolicae derart heraus, daß die Ausdrücke römisch und katholisch sich decken.) Nachdem außer der Wahl der Einen Kultusstätte auch noch die Auswahl der cisjordanischen Asylstädte (vgl. damit die kirchlichen Gnadenorte), sowie der Priester- und Levitenstädte (vgl. damit die Metropolitan- und Suffraganstitze) getroffen war; ferners die Ostjordaner zu ihren heimatlichen Wohnsitzen entlassen waren; veranlaßte Josue zur Befestigung der geschaffenen Zustände wiederholte Volksversammlungen (vgl. damit die großen Kirchenversammlungen — deren Vorbild das Apostelkonzil actt. app. c. XV!) und verabschiedete er sich zu Sichem, wohl um die Bundestreue Gottes in Einlösung seines dort dem Abraham zuerst gegebenen Versprechens möglichst lebendig dem Volke ins Bewußtsein zu rufen, wobei er nach dem Beispiele seines großen Vorgängers seine Aufzeichnungen, eben das Buch Josue, zum Abschlusse brachte und einen Gedenkstein setzen ließ. (Es möchte befremden, daß Josue keinen Nachfolger aufgestellt. Allein Israel sollte nicht sein, „wie die Völker". Deshalb begegnet auch im Buche der Richter sogleich eingangs die Befragung des Ewigen durch das hohepriesterliche Urim. So ist auch das Papsttum keine Erb-, sondern eine Wahlmonarchie; wird ein Konklave abgehalten, damit Gottes

erneute Einwirkung zur Geltung käme.) Mit der Nachricht von der Beisetzung der Gebeine Josues, Josephs (die aus Ägypten mitgeführt worden) und Eleazars, des Hohenpriesters, endiget das inhaltsreiche Buch.

II. Als Verfasser nennt die best beglaubigte Überlieferung den Josue selbst; nur die Schlußpartie (XXIV, 25—33) muß von einem Überarbeiter herrühren, der den Josue und Eleazar überlebte. Der Haupteinwand gegen Josues Autorschaft, daß die Eroberung Hebrons durch Caleb, die Eroberung Dabirs (vorher Cariath-Sepher, nicht weit von Hebron und von einem anderen Dabir im Stamme Gad zu unterscheiden) durch Othoniel (Josue XV, 13—19), sowie Lesems durch die Daniten (l. c. XIX, 47) über Josue hinaufführe, wegen Vergleichung mit iudd. I, 1 und 10—15; resp. ibid. XVIII, 27 ist keineswegs zwingend, da ja — es gilt dies bezüglich der letzteren Parallele — ein und derselbe feste Platz mehrmals genommen und wieder verloren gegangen sein konnte (man mag an Plewna denken im letzten russisch-türkischen Feldzuge 1877!); beziehungsweise aber, — es gilt dies in Betreff der ersteren Parallele — der Verfasser des nach Buch Josue abgefaßten Richterbuches, welcher auch Ereignisse vor Josuas Tod in seinen Bericht aufgenommen hat (cfr. iudd. II, 8), wollte, statt einfach auf Josue c. XV zu verweisen, diesen Passus gleichfalls seiner Darstellung einverleiben.

Wenn Andere*) hinwieder für Buch Josue denselben Verfasser wie für den Pentateuch und in diesem Sinne einen Hexateuch annehmen wollten, so fallen dagegen schon die sprachlichen Verschiedenheiten zwischen beiderlei Werken ins Gewicht, davon abgesehen, daß die doch bereits bewiesene mosaische Urheberschaft des Pentateuchs bei solcher Voraussetzung preisgegeben werden müßte.

v. Himpel[1]) und Reusch[2]) finden die im Vorausgehenden wider eine Authentizität Josues geltend gemachten Gründe ausreichend, um einen anderen Verfasser, als den Josue selbst anzunehmen. Etwa einer der Ältesten, wie sie Josue XXIV, 31 Erwähnung finden, immerhin jedoch ein Mann, der den Jordansübergang miterlebt (wegen עֵר־ עָבְרֵנוּ c. V, 1 des Josue), werde das Buch verfaßt haben. Allein jedenfalls möchte die Identifizierung von dem Josue c. XIX mit dem iudd. c. XVIII Berichteten abzuweisen sein, weil Josue XIX, 47 noch der alte Name Lesem (לֶשֶׁם), iudd. XVIII, 29 jedoch schon der neue

*) Stähelin, kritische Untersuchungen über Pentateuch und Josue §. 15 der Einleitung; Bleek, Einleitung ins Alte Testament S. 334 u. f. f.; für Esdras als Verfasser erklärten sich doch nur frühere Kommentatoren, wie der Katholik Masius und der Remonstrant Episcopius (beide dem 16. Jahrhunderte angehörig), sowie Spinoza († 1677) im tract. theol.-politic.

[1]) Artikel über Josue in der Tübinger Quartalschrift 1864 S. 390.

[2]) Einleitung ins Alte Testament, 4. Aufl. S. 36.

Name Lais (לַיִשׁ = Löwe) vorkömmt. Mag also das Faktum des Richterbuchs immerhin nach Josue entfallen, so darum noch nicht jenes des Buches Josue. Dagegen verlangt die Übereinstimmung des Wortlautes, die Berichte im Josuebuche c. XV und im Richterbuche c. I betreffs der Eroberung von Dabir und Hebron identisch zu nehmen.

Und da nun iudd. I, 1 sqq. vgl. mit iudd. II, 6 sqq. unbedingt ein Hysteron-Proteron vorstellt, begründet wohl dadurch, um die Generation nach Josues Tod in ihrer unvorteilhaften Gegensätzlichkeit zu derjenigen vor dem Tode Josuas zu zeigen; so muß man wohl festhalten, daß iudd. II, 6 in plusquamperfektischer Fassung unmittelbar an Josue XXIV, 26 anknüpft, statt an iudd. II, 5; vielmehr wäre iudd. I, 1—II, 5 gegenüber II, 5—10 zum größeren Teile eine Inversion.

Wenn es Josue VI, 25 heißt, die Rachab samt ihren Angehörigen wohnten noch — bei Abschluß des Buches — inmitten der Kinder Israels, so paßt dieser höchstens einen Zeitraum von 25 Jahren[1]) umfassende Ausdruck gewiß auf Josue. Allerdings glaubte man, die IX, 23 gebrauchte Bezeichnung „Haus Gottes" deute auf den an Stelle des Bundeszeltes getretenen salomonischen Tempel. Allein 1 Regg. III, 3 heißt das Bundeszelt sogar הֵיכָל, templum V., und der Talmud[2]) versichert, daß bei dem durch Josue in Silo stationär gemachten Heiligtume ein massiver steinerner Unterbau die hölzernen Bohlen der „Wohnung Gottes" ersetzte.

Manchen schien es auch, als ob die Josue XI, 21 begegnende Unterscheidung „Gebirge Juda und Israel" in die Tage des Schisma unter Roboam hinaufwiese. Doch 1 Regg. XV, 4; 2 Regg. II, 9 und 10 — demnach geraume Zeit vor Roboam — trifft man dieselbe Unterscheidung zwischen Juda und Israel, wohl als eine Folge von Genesis XLIX, 10. Gegenüber jenen, welche die Entstehung des Buches bis in die nachexilische Zeit (Esdras) oder wenigstens bis Isaias[3]) hinaufzurücken gesonnen wären, beweist Josue XV, 63, daß das Buch vor David entstand (wegen 2 Regg. c. V, 7); denn David verdrängte den letzten Rest der Jebusiter aus der Burg Sion, welche laut angeführter Stelle im Josuebuche noch in Jerusalem seßhaft waren; beweist ferners Josue XVI, 10, daß das Buch mindestens vor Salomon entstanden (wegen 3 Regg. IX, 16); denn der Pharao, Salomons Schwiegervater, vertrieb die Kananäer aus Gazer (bei Joppe), was in Josues Tagen unterblieben gewesen. Noch möge gegen diejenigen, welche einen Hexateuch vertreten zu können wähnen, auf die erhebliche Sprachverschiedenheit zwischen Pentateuch und Josue aufmerksam gemacht werden: 28mal wird der Stadtname Jericho mit dem I-Laute, bald plene, bald defecte geschrieben, statt des Jerecho im Pentateuch (Numeri XXII, 1 und öfters). Auffällig erscheint wohl auch der Ausdruck

---

[1]) So lange stand Josue gemäß Jos. antiqq. V, 1, 29 an der Spitze des Volkes.
[2]) Mischnah sebachim, c. XIV, §. 6.
[3]) Ein Anonymus bei Tostatus von Abila.

גִּבּוֹרֵי הַחַיִל (Josue I, 14) für בְּנֵי הַחַיִל (Deuteron. III, 18 = Bewaffnete); oder מַמְלְכוֹת (Josue XIII, 12) statt מַמְלָכָה (Numeri XXXII, 33 = Reich) u. s. w.

III. Ähnlich wie (s. §. 11) beim Pentateuche, glaubte man auch beim Buch Josue aus dem Wechsel der Gottesnamen Jehovah und Elohim; hier aber außerdem noch aus dem abwechselnden Gebrauche der Bezeichnungen מַטֶּה und שֵׁבֶט für den Begriff „Stamm" das Vorhandensein verschiedenartiger Bruchstücke folgern zu müssen; der holländische Gelehrte Herwerden,*) der jedoch an L. König**) seinen überlegenen Gegner fand, meinte sogar 10 sogenannte „Monumente" im Josue entdeckt zu haben. Allein auch hier gilt im wesentlichen, was gegen die Urkunden-, beziehungsweise Fragmentenhypothese gelegentlich des Pentateuch zu sagen war, daß der Wechsel des Ausdruckes keineswegs der inneren Begründung entbehrt und die behaupteten Widersprüche nur scheinbar vorhanden sind. So soll c. XI, 16 sqq. und die Parallele c. XII, 7 im Widerspruche stehen mit XIII, 1 sqq. Allein die Eroberung des ganzen Landes schließt nicht immer die Besitzergreifung jedes einzelnen festen Platzes in sich.

Laut Josue X, 36 sqq. und XI, 21 hätte Josue selbst; gemäß XIV, 12 und XV, 13 jedoch Caleb die Eroberung Hebrons bewerkstelliget; indes übriget hier für die Lösung des Zwiespalts die doppelte Annahme, daß unter Voraussetzung der Identität beider Ereignisse die That des Caleb vorausgehend dem Josue als dem obersten Führer gut geschrieben wurde; anderenfalls, daß das im Eroberungskriege durch Josue genommene Hebron wieder verloren ging und nun durch Caleb zurückgewonnen ward.

c. XXIV, 26 fand man in der Aufrichtung eines Steines in Sichem einen Verstoß wider das eine Zentralheiligtum in Silo; aber die Eiche zu Sichem war ja längst in vormosaischer Zeit durch Vorgänge im Leben der Patriarchen geheiliget worden (Genes. XII, 7) und zudem keine Opferstätte, wie das Heiligtum in Silo.

Es heißt, der historische Teil sei vom Jehovisten, der geographische vom Elohisten. In Wirklichkeit kommt aber der Name Elohim auch im historischen Teile vor (II, 11) und umgekehrt der andere Gottesname auch im geographischen (c. XIII, XIV, XVIII u. s. w.), weswegen auf diese Unterscheidung sicherlich kein Gesetz sich gründen läßt. — Man findet es, freilich nicht mit unrecht, auffällig, daß Josue — nach Ankunft der Gabooniten — unter Außerachtlassung von Numeri XXVII, 21 das Urim des Hohenpriesters unangewendet ließ; allein hiefür trifft ihn auch der angemessene Tadel (Josue IX, 14). — Josue

*) Disputt. de libro Josue, Groningae 1826.

**) Alttestamentliche Studien, Authent. u. s. f. des Buches Josue. 1. Heft. Meurs 1836.

X, 13 wird ein sefer hajjaschar = Buch des Gerechten zitiert; ähnlich wie späterhin 2 Regg. I, 17 und 18 der Fall sein wird. Allein damit verhält es sich wohl ähnlich wie mit der Numeri XXI, 14 erwähnten Sammlung „von den Kriegen Gottes". Es waren das poëtische Verherrlichungen wunderbarer theokratischer Siege, ein Cyklus religiöser und vaterländischer Lieder, wie deren einer von Moses bereits angelegt wurde; ebenso kann Josue mit Zusammenstellung des sefer hajjaschar selbst begonnen haben, freilich ohne daß er durch ihn gleichzeitig abgeschlossen worden wäre.

Die keineswegs vollständige Besitzergreifung Kanaans in den Tagen Josues läßt sich von 2 entgegengesetzten Gesichtspunkten aus begreifen.

Ganz zutreffend lautet Josue XI, 23: „Josue nahm das ganze Land, ganz so wie Jahveh zu Moses geredet."

Aber nach Exodus XXIII, 28—30 und auch Deuteron. VII, 22 sollte die Ausrottung der Kanaaniter nicht auf einmal und sogleich aller Orten erfolgen, um plötzlicher Entvölkerung vorzubeugen.

Andererseits waren, wie das Buch oft genug tadelnd hervorhebt, viele israelitische Stämme nur allzulässig bei Enteignung der Gegner und Aneignung des ihnen zugewiesenen Stammgebietes, so daß durch ihre Schuld das ius in rem nicht immer zu einem ius in re wurde.

Wenn nach Josue X, 36 dieser selbst Hebron in Besitz nahm, ibidem XIV, 12 aber Caleb zu dessen Besitzergreifung sich anheischig macht, wie auch iudd. I, 10 angegeben ist, nur daß jenes Ortes das neue Moment der Unterstützung durch die Stammesgenossen von Juda hinzutritt; so ist hier, wie aus dem oben Angegebenen schon genügend klar hervorgeht, höchstens die Wiederholung eines wichtigeren Ereignisses gegeben, keineswegs jedoch ein Widerspruch vorliegend.

Josue XII, 21 und 23 soll die Nachricht von der Wegnahme der Gebiete Thanac und Dor mit iudd. I, 27 (Schonung der genannten Städte durch die Manassiten) unvereinbar sein. Dem ist jedoch nicht so, nachdem Josue XI, 13 ausdrücklich versichert, die Israeliten hätten nach dem entscheidendsten ihrer Siege — am Meromsee — einzig die feindliche Stadt Asor eingeäschert, die übrigen Gebirgsstädte jedoch nicht zerstört.

Störend fand man Josue XV, 63 die Bemerkung, Juda habe Jerusalem nicht zu erobern vermocht, da diese Stadt ja doch gemäß Josue XVIII, 28 im Anteile von Benjamin gelegen gewesen wäre. Allein die Stämme sollten ja im Notfalle einander zu Hilfe kommen; wie aus iudd. I, 8, 21 klar wird, war es nicht einmal den vereinten Anstrengungen beider Stämme gelungen, die ganze Stadt in Besitz zu nehmen, weshalb bis auf Davids Zeit die Jebusiter wenigstens noch die feste Burg Sion hielten.

Hinsichtlich der Ausdrücke שֵׁבֶט und מַטֶּה bleibt zu erinnern, daß ersterer, in der ursprünglichen Bedeutung Stab; sodann in der abgeleiteten Zepter zugleich die Thatkraft und Kriegsmacht eines Stammes andeutet; dagegen letzterer, von der √נָטָה = sich ausbreiten, verästen (Stammbaum) — nur die genealogische

Beziehung des Stammes erkennen läßt. Begreiflich hiernach, weswegen in der historischen Hälfte vorwiegend der erste; in der geographischen dagegen der zweite wiederkehrt.

Kaum ernst zu nehmen ist der Einwand, Hebron habe als Calebs Sondereigentum nicht zugleich Priesterstadt werden können. Allein Josue XXI, 11—13 enthält der Text selbst die nötige Auseinandersetzung über das, was Caleb verblieb und das, was den Söhnen Aarons zugesprochen wurde. Der Gedanke, Caleb durch die Nähe der Priester unangenehm berührt zu wähnen, klingt zu modern, als daß er richtig sein könnte.

Freilich wollte die moderne Kritik Josue selbst den Antiklerikalen beizählen. Schon von Herwerden wurde urgiert, daß im Geschichtsabschnitte gar nicht einmal der Name des Hohenpriesters vorkomme. Das ist richtig; aber seines Amtes, bei der Schechinah Erkundigung einzuziehen, ist gleichwohl gedacht. Und rein innerlich betrachtet erscheint nichts einleuchtender, als daß bei dem friedlichen Geschäfte der Länderverteilung der Hohepriester mitwirkt, in gemäßheit von Numeri XXXIV, 17; dagegen konnte es nicht seines Amtes sein, auch das Schwert zu ziehen. — Übrigens unternahm König[1]) schon, durch eingehende Untersuchungen über die Gleichartigkeit der orthographischen, grammatischen, lexikalen, syntaktischen und stilistischen Elemente in der Darstellung des Josue die Einheitlichkeit des Verfassers siegreich darzuthun.

IV. a) Die Richtigkeit des Textes betreffend ist einzuräumen, daß derselbe in untergeordneten Punkten, wie Personen und Städtenamen, oder auch Zahlangaben, sichtlich gelitten hat. Dagegen erscheint das Hauptfaktum des Buches — die Vertreibung der Kanaaniter — durch zwei afrikanische Denksäulen bestätiget, deren noch der oströmische Geschichtschreiber Prokopius (der Sekretär des Belisar, im 6. Jahrhundert) in seinen ἱστορίαι κατ' Ἰουστινιανὸν lib. II, c. X gedenkt. Die Namen mancher, sonst nicht weiter bezeugter Städte in den Verteilungslisten des Josue zeigen sich nunmehr bestätiget in keilschriftlichen Berichten aus den Zeiten der assyrischen Könige Asurnasirhabal (9tes) und Sanherib (8tes auf 7tes Jahrhundert v. Chr.)*)

b) Die hauptsächlichste Wichtigkeit des Buches Josue gipfelt darin, den Nachweis zu liefern, wie der Ewige (Jahve der Bundesgott), „den Schimpf Ägyptens" (Josue V, 9) von seinem Volke genommen; statt des Gosen ein Kanaan; statt der Knechtschaft ein Leben der Freiheit demselben gewährt hat. Das Buch enthält ferners die älteste Topographie Palä-

---

[1]) A. a. O. S. 41 ff.

*) Schrader, Keilschriften und Altes Testament, 1872. S. 76 ff.

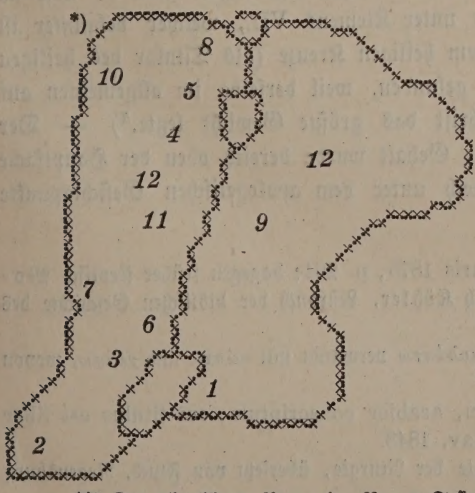
stinas*) und bliebe schon insoferne vom höchsten wissenschaftlichen Werte. Allein weit höher steht der typische und moralische Gehalt des Werkes. Der Durchgang durch den Jordan verrät sich um so deutlicher als Vorbild der Taufe, als der Tradition zufolge Jesus selbst unweit eben jener Stelle von Johannes getauft wurde und nach dem Zeugnisse des Tertullian hiebei das Wasser für die Taufe heiligte. Jerichos Sturz sinnbildete den Sturz des Heidentums vor; Josues Kampf und Sieg den Kampf der streitenden und den Sieg der triumphierenden Kirche; endlich vergleicht Rupert von Deuz die Verkündigung von Segen und Fluch bei Sichem mit dem eschatologischen Wahrspruche beim Weltgerichte. Noch mag in moralischer Hinsicht des Josue Uneigennützigkeit, die Glaubenszuversicht der Rahel und die Pietät der Israeliten auch noch gegenüber den Gebeinen des Josue, Joseph und Eleazar**) billig gerühmt werden.

ad a. Die Schreibversehen begegnen im Buche Josue allerdings ziemlich gehäuft.

So muß c. VII der Name des Bundesbrüchigen anstatt עָכָן schon wegen V. 25 daselbst und der Parallelstelle 1 Paralipp. oder chronic. II, 7 unbedingt אָבָר lauten. Auch sollte Josue XII, 14 anstatt עָרָד (Hered der V.) wegen LXX und Peschittho sicherlich עָדָר gelesen werden; oder XIII, 4 für מְעָרָה (Maara V.) wegen LXX ἀπὸ Γάζης vielmehr מִעַזָּה; oder l. c. XIX, 14 und 15 sollte Zabulon 12 Städte erhalten, sind aber nur 6 namhaft gemacht; umgekehrt werden c. XV, 21—32 thatsächlich 37 Städte als Anteil von Juda mit Namen aufgeführt, wiewohl demselben nur 29 zugedacht sein sollen.

Hievon abgesehen sprechen aber schon alle inneren Gründe für die Genauigkeit der Angaben des Josue, der ja c. XVIII, 4 durch Vertrauensmänner

---




**) Der abgekürzte Name im Neuen Testamente = Lazarus.

statistische Erhebungen angestellt hatte und c. XXIV, 26 das in öffentlichen Versammlungen Vorgetragene protokollarisch niederlegte. Dazu tritt bezüglich des Hauptfaktums ein merkwürdiges äußeres Zeugnis, dem die neuesten Forschungen[1]) neuerdings Glaubwürdigkeit beimessen. Nämlich bei Tigisis, in der Nähe von Constantine, also in Algier, gab es noch in Prokops Tagen zwei Säulen aus weißen Steinen, in phönizischer Schrift und Sprache das Folgende besagend: „Wir sind Flüchtlinge vor Josue, dem Räuber, dem Sohne des Nun (oder Nave)." „*Δύο στῆλαι ἐκ λίθων λευκῶν πεποιημέναι (ἄγχι κρήνης τῆς μεγάλης) γράμματα φοινικικὰ ἐγκεκολαμμένα*[2]) *ἔχουσαι τῇ φοινικῶν γλώσσῃ λέγοντα ὧδε· ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ υἱοῦ Ναυῆ.*"

Zwar haben auch die Samaritaner einen Josue, der aber mit dem hebräischen sehr wenige Berührungspunkte gemein hat.[3]) Immerhin dürfte jedoch der Umstand, daß die Samaritaner außer dem Pentateuch auch noch einen Josue festhielten, wenigstens indirekt beweisen, daß sie das Buch Josue, des Nachfolgers und Dieners Mosis, für echt ansahen.

Dagegen gereicht es zu größerer Genugthuung, daß sonst so wenig genannte und gekannte Städte, wie Josue XV, 44 ein Achzib, auch in der Sanheribinschrift auf dem Cylind. Taylor II, 40; Josue XV, 10 das mehr hervortretende Thamna a. a. O. II, 83; endlich Josue XV, 59 ein Eltecon a. a. O. II, 76 Erwähnung findet.

ad b. Richtig ist, wiewohl Josue im martyrol. Rom. am 1. Sept. (zugleich mit Gedeon) als Heiliger prangt, wird doch das Buch Josue zur Zeit weder im kirchlichen Offizium, noch in der kirchlichen Liturgie weiter verwertet. Allein dieses Schicksal teilt es mit noch einigen anderen Schriften; wegen seiner inneren Verwandtheit mit der Apokalypse und auch Apostelgeschichte, die beide ausgiebigste Verwendung finden, konnte es im heutigen römischen Brevier und Missale ohne schwereren Verlust außer Betracht bleiben. Nichtsdestoweniger hatte es noch im Offizium des Kardinals Quignonez unter Klemens VII., welcher bekannter ist unter dem Namen des Kardinals vom heiligen Kreuze (als Titular des heiligen Kreuzes in Jerusalem), eine Stelle gefunden, weil derselbe im allgemeinen auf die Lesung der ganzen heiligen Schrift das größte Gewicht legte.[4]) — Der typische ebenso wie der moralische Gehalt wurde bereits oben der Hauptsache nach berührt. Hier könnte nur noch unter dem apologetischen Gesichtspunkte

---

[1]) Maspéro, hist. ancienne, Paris 1875, p. 294; dagegen früher skeptisch Movers, die Phönizier, III, 430 ff.; auch Köhler, Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testaments S. 488, Note 3.

[2]) V. *ἐγκολάπτω* = insculpo. *κολάπτω* verwandt mit *κάπτω* und *γλάφω*, wovon auch Hieroglyphe.

[3]) Cfr. Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est liber Josue; edidit Juynboll, Lugd. Batav. 1848.

[4]) Vgl. Gueranger, Geschichte der Liturgie, übersetzt von Fluck, Regensburg 1854. S. 373.

gegenüber bibelgläubigen Protestanten zu betonen sein, wie die theophorischen Prozessionen im engsten Sinne in der sechsmaligen Prozession mit der heiligen Lade um Jericho ein noch deutlicheres Vorbild haben als in dem theophorischen Zuge durch die Wüste; auch eine sehr fruchtbare Applikation[1]) legt die Thatsache nahe, daß die Israeliten, weil sie in der Ausrottung der Kanaaniter zu lässig waren, im Besitze des Verheißungslandes nicht recht froh wurden und Josue in den beiden Abschiedsreden (c. XXIII und XXIV) in dunkler Ahnung den künftigen Wiederverlust voraussieht: es müssen die Leidenschaften, welche nur als unberechtigte Eindringlinge von der Seele Besitz ergriffen haben, mit unerbittlicher Strenge aus ihr entfernt, mit der Wurzel ausgerottet werden; sonst werden sie alsbald neuerdings Oberhand gewinnen und die „letzten Dinge schlimmer sein, als die ersten."[2])

---

[1]) Bei den Typen dasselbe, was beim Literalsinne die Akkommodation.

[2]) Matth. XII, 45.

# Zweite Periode. (Phönizischer Einfluß.)

**Entfaltung der alttestamentlichen Offenbarung nach der Besitznahme vom gelobten Lande bis zur Trennung des einen Reiches in ein Nord- und Südreich; oder von der Periode der Richter (nach Josues Tod) bis zur Thronbesteigung des Jeroboam in Israel.**

(1427—975 v. Chr.).

## §. 14.

### Einleitung.

Wenngleich die widerspenstige Generation in der Wüste ihr Grab gefunden, gelangte doch schon bei deren Enkelkindern die alte Widerspenstigkeit gegen die Theokratie auch im Bundeslande wiederholt zum Durchbruche, zumal beim Stamme Ephraim. Er trägt denn auch hauptsächlich die Schuld, daß Israel, welches in der gegenwärtigen Periode seine höchste politische Stufe erreichen wird (zugleich goldenes Zeitalter der hebräischen Poesie), ebenso rasch wieder sinkt.

Wie die Ägypter, gehörten auch die jetzigen Grenznachbaren der Israeliten, die mit den Kanaanitern stammverwandten Phönizier, zur chamitischen Race.*) Ihr Kultus sowohl als auch ihr Religionssystem war daher mit jenem der Ägypter vielfach verwandt. Hier wie dort begegnete ein dualistischer Naturkult; hier wie dort betrachtete man die Schlange als das Bild des Lebens, bei den Phöniziern aber auch noch als das Bild der Erkenntnis.**) Hingegen bezeichnen die Menschenopfer; weiterhin die grauenerregenden Selbstverstümmelungen der Gallen neue, den Ägyptern glücklicherweise noch nicht

*) Vgl. Movers, die Phönizier. Bd. 1 u. 2.

**) Die Schlangengötter (Ophionen) waren die Verfasser der heiligen Bücher. Man denkt unwillkürlich hiebei auch an den Drachenkult bei den Chinesen. Wie ganz anders klingt, was Genes. c. III von der Schlange berichtet!

bekannte Elemente. Auch war an Stelle des ägyptischen Tierkultus hier vorwiegend der Kultus unter Bäumen getreten (die mächtigen Zedern des Libanon!). Überhaupt läßt sich nicht bestreiten, daß von seiten des phönizischen Heidentums der verkehrten Sinnlichkeit noch größere Gefahr drohte, als dies seitens des ägyptischen der Fall gewesen.

Hauptgötze der Syrophönizier war der Baal, dem eine zahlreiche Priesterschaft diente, mit dem Hauptsitze in Tyrus. Sein Bild zeigte einen Stierkopf*) — als Symbol der männlichen, befruchtenden Naturkraft (Osiris). Doch war er nicht allein elementarer, vielmehr auch siderischer Natur = Sonnengott (Rha) und in dieser Auffassung mit einem Strahlenkranze ums Haupt versehen. In seiner Eigenschaft als Bundesgott heißt er **Baal berith**. Als Stadtgötze von Tyrus führte Baal den Namen **Bal Melkart** (בַּעַל מֶלֶךְ קַרְתָּ = בַּ"מ קַרְתָּ). = Baal, König der Stadt. Mit dem phönizischen Baal identifiziert die Vulgata den kanaanitischen (aber auch moabitischen) Moloch (dieser analog dem ägyptischen Typhon, aber auch dem späteren griechischen *Κρόνος*). Besonders greulich waren die dem Götzen hingeschlachteten Kinderopfer.**)

Die weibliche Naturgottheit (Isis) war die Astarte (עַשְׁתֹּרֶת); zugleich Mondgöttin (Neith); auch Abendstern. Sie stellte die passive Seite der Natur dar, die Materie in ihrer Wandelbarkeit (auch der Mond veränderlich gegenüber der Sonne). Ihr waren Hierodulen (auch bei den Römern später Venuspriesterinnen) geheiliget.***)

Ein dritter Götze — Adonis (Horus) oder Tammuz (תַּמּוּז) — der Sonnengott in seiner wachsenden Kraft, von einem Eber getötet (der Planet Mars, dem das Schwein heilig war, im Winter zur Sonne in Konjunktion tretend) wurde namentlich in Byblos durch einen äußerst sinnlichen Kultus geehrt.

Schließlich wäre noch der philistäische Dagon †) zu erwähnen, dessen Tempel in Gaza den geheiligten Mittelpunkt des philistäischen Städtebundes bildete. Er war eine Meergottheit, Kopf und Hände an einem Fischkörper aufweisend.

Eben die Sinnlichkeit in den Kulten dieser Gottheiten — Lasziviläten aller Art auf Höhen (zu ehren des Baal), unter Bäumen (zu ehren der Astarte) und in Thälern (zur Verehrung des Moloch); ferners die im Vergleich mit Ägypten weit zahlreicheren abergläubischen Gebräuche zur Erkundung der Zukunft (Belo-, Nekro- und Gastromantik) äußerten eine

---

*) Diodor Siculus, XX, 14. Rabbi Jarchi, comment. in Jerem. VII, 31.

**) Deuteron. XII, 31; Sapientia XII, 5. aber auch Levit. XVIII, 21. XX, 2.

***) Identisch mit Astarte ist Ascherah, s. Scholz Paul, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg 1877, S. 250.

†) Cfr. 1. Regg. V, 3—5.

mächtigere Anziehungskraft auf Israel,*) als die ungemein hochstehende Kultur der Phönizier. Solches zeigte sich sogleich in der Richterperiode.

Die vielen Erdbeben an der Ostküste des Mittelmeeres haben die phönizischen Göttertempel der Reihe nach zerstört, während z. B. von den ägyptischen sich noch mehrere erhalten haben. Nur in der Nähe von Beirut (ehemals Berytus) nimmt ein Maronitenkloster zwei Dritteile eines ehemaligen Baalstempels ein. Es läßt sich deshalb über den Kultus der Phönizier fast nur nach den wenigen Abbildungen auf alten Münzen ein Urteil bilden; so erhielt sich z. B. ein Baaltistempel auf einer Münze von Byblos, s. bei Scholz a. v. a. O. Tafel IV, Figur 3. Die Verknüpfung Phöniziens mit Ägypten war jedenfalls eine überaus enge. Waren ja die Phönizier aus Ägypten eingewandert; und bedeutet der Name Philister (äthiop. palascha = einwandern) nichts anderes als Eingewanderte. So erklärt es sich, daß man auch in Phönizien auf Sphinxen gestoßen; daß die Uräusschlange, das ägyptische Sinnbild der Heilkraft, um die Sonnenscheibe, das Attribut des Baal, sich herumlegt;[1]) daß, während der Eingang zu dem phönizischen Tempel auf der Nordseite angebracht war, das eigentliche Heiligtum, wie bei den ägyptischen Tempeln, an der Ostseite seine Stelle gefunden hatte, damit der Betende den im Osten auftauchenden Sonnengott sogleich begrüße; endlich hatten auch die Phönizier, gleich den Ägyptern, tragbare Götzenbilder (so z. B. bei den Adonisprozessionen), aus Holz geschnitzte mit Übergoldung, oder aus Stein gemeißelte und aus Erz gegossene.[2])

Über die Hauptgötzen der Phönizier läßt sich noch näher sagen:

1) בַּעַל = der Herr κατ' ἐξοχ., gilt unter dem speziellen Namen בַּעַל שָׁמִין (Baalsamin) = Herr des Himmels als Sonnengott; in dieser Fassung ist sein Symbol ein stierfressender Löwe, das siegreiche Eintreten der Sonne (Löwe) in das Zeichen des Stieres beim Frühlingsäquinoktium anzuzeigen; oder auch der Adler, als der ausgesprochenste Lichtfreund unter den Vögeln. Als Gott der befruchtenden Naturkraft dagegen trägt er in jeder Hand einen Fruchtzweig; sind ihm konische Steine (Würfel) — Repräsentanten des Phallus, heilig (wie der Cylinder als Repräsentant der vagina angesehen wurde). Als Schutzgott von Byblos = Gebal führt er den Namen Elegebal = Gott von Gebal; als Gott der philistäischen Konföderation hingegen heißt er Baál berith, unter welchem Namen er ja sogar die Verehrung der Hausgenossen des Gedeon erfuhr; nur ist vom Berichterstatter dieser Thatsache in gerechter Entrüstung der Name בַּעַל Herr in בּוֹשֶׁת (von בּוֹשׁ = sich schämen) umgeändert; cfr. die wechselnde Bezeichnung Jerubbaal mit Jerubboscheth (= es räche sich Baal, beziehungsweise

*) Cfr. Ps. CVI. (V.), 37.

1) Cfr. Rénan, mission de Phénice, 1864, p. 92.

2) פֶּסֶל ist ein Schnitzbild, נֶסֶךְ ein gegossenes Stück. Im hohlen Innern der geschnitzten Bilder hatten nicht selten Fledermäuse ihren Wohnsitz aufgeschlagen.

der Schandgötze!). Desgleichen hatte Jehu[1]) aus den hölzernen מַצֵּבוֹת (Cippen) des Baal מוֹצָאוֹת = loca tertia herstellen lassen. Andrerseits gab sich die Verehrung des Baal durch die Phönizier in der Wahl von Namen zu erkennen, wie:

Hannibal = Gnade Baals;

Hasdrubal = עֶזְרִבַּעַל = Baal hilft; Gotthelf; Eleazar; Lazarus;

Macharbal = Lohn Baals;

Iddobal = Liebling Baals.

In specie als Stadtgott von Tyrus heißt er בעל מלך קרת.[2])

In seiner solarischen Bedeutung heißt er auch בַּ֫עַל זְבוּל = Fliegenbaal; namentlich zu Ekron (Akkaron) wurde er als Baalsebul (woraus in den Evangelien Beelzebub geworden ist, in Gemäßheit des Ps. 95, Vulg.) geehrt; die Fliegen sind ja die Kinder des Sommers, analog dem ägypt. scarabaeus oder Käfer, welch letzterer seines Leuchtens wegen mit der Sonne in Bezug gesetzt ward. Da das Summen der Fliegen zu Orakelzwecken gedeutet wurde, so ist Baalsebul auch der Orakelgott.

Noch darf hier wohl Erwähnung finden, wie der Name Herkules, augenscheinlich eine solarische Gottheit, im Semitischen ungezwungen seine Erklärung findet.[3]) Das hebräische הַרְכֶּל wird aramäisch zu הַרְכְּלָא = der Umkreisende = die Sonne. Darauf deuten auch die 12 Arbeiten, entsprechend den 12 Monaten; die Säulen im Westen — wegen des Untertauchens der Sonne unter den Ozean; die Keule, ein Abbild der Sonnenstrahlen; seine Selbstverbrennung und Wiedererweckung — ein Bild von Nacht und Morgen.

Als בַּ֫עַל צָפוֹן = Herr des Nordens, dem Bilde des Unfreundlichen, des Todes, nähert er sich schon[4]) der Vorstellung vom ägyptischen Typhon. Sicher entspricht er diesem in der Vorstellung des Moloch, welchem besonders durch Feuerung (הַעֲבִיר בָּאֵשׁ) gehuldiget zu werden pflegte. Daß damit keineswegs eine unverfängliche Feiung durch Februation gemeint war, erscheint durch Schriftstellen, wie Ps. CVI (V), 37; sowie durch Sap. XII, 5 unbedingt ausgeschlossen.[5])

Wenn Zeus, des Kronos Sohn, als Stier die Europa, Tochter des Phönix, raubt, und diese in Kreta ihm den Minos gebiert (den Richter der Unterwelt), welcher die Athener zwingt, jährlich die 7 edelsten Jünglinge und Jungfrauen dem Ungeheuer Minotaurus zu opfern (bis Theseus als Befreier auftritt); oder wenn es von Kronos heißt, daß er die Kinder aufgezehrt und

---

[1]) 4. Regg. X, 18—27.

[2]) Hamilkar ist = אחי מלכקרת = Achimalchkart = Bruder des Melkart; Karthago = קרת הדתא = Καρχηδών = Nowgôrod = Neustadt.

[3]) Diodor Siculus wollte Ἡρακλῆς als ἡρῶων κλέος erläutern; andere näher: „der durch Hera (!) Ruhm gewann"; allein daß der Sohn der Alkmene sich der Gunst Heras erfreut haben sollte, ist denn doch zu unglaublich.

[4]) Vgl. Scholz a. a. O. S. 151.

[5]) Das sardonische (opp. phrenetische) Lachen der unschuldigen Kleinen wird vom Scholiasten zu Plato, de republ. lib. I. wohl richtig hergeleitet von σαίρειν = gezwungen lachen = διέλκειν τὸ στόμα καὶ χαίρειν.

nur Zeus auf Kreta ihm entronnen sei; so offenbaren sich in diesen Mythen unleugbar Anklänge an die Thatsache, daß von Phönizien aus der Molochkult nach der Kolonie Kreta drang, wo die Griechen ihn kennen lernten, ohne indes, wenigstens nicht auf die Dauer, sich denselben gefallen zu lassen.

2. Die Baaltis = Herrin, Astarte (עַשְׁתֹּרֶת v. עָשַׁת = stark, fest sein = Fruchtbarkeit, Nachkommenschaft), auch Ascherah (אֲשֵׁרָה v. אָשַׁר = glücklich sein), entspricht als tellurische Gottheit der Erde, als siderische dem Monde, aber auch der Venus, weil diese der Sonne am nächsten.

Als Göttin der empfänglichen Fruchtbarkeit war ihr Attribut die Kuh; (analog s. oben dem Stiere des Baal). Ob die Hörner, Abbilder der Mondessichel, sie als Mondgöttin kennbar machen sollten,[1]) mag dahingestellt bleiben. Ihren Kultus besorgten Priester und Priesterinnen, zumal in belaubten Hainen und unter riesigen Bäumen.

3. Tammuz (√ממז = מסס — soviel wie תַּמּוּז und vermöge einer Reassimilation = תַּמּוּז — der Hinschwindende), in der Vulg. Adonis,[2]) wird bereits von Origenes dem griechischen Adonis, dem ἄβρὸς Ἄδωνις gleichgesetzt; schon der griechische Name Ἄδωνις ist offensichtlich das semitische אֲדֹן = Herr.[3]) Die ihm zu ehren veranstaltete Feier beging man in dem nach ihm benannten Monate Tammuz oder Tammus (unserem Juni auf Juli entsprechend), mit besonderer Teilnahme in Byblos, nördlich von Beirut. Dem Mythos zufolge war Adonis auf der Jagd von einem Eber getötet und von seinen Eltern beklagt worden; nach der griechischen Legende hätte Ares (Mars) sich in den Eber verwandelt, um den Jüngling zu töten, der jedoch seiner Mutter Κύπρις oder Aphrodrite wieder zurückgegeben wurde.

Die Feierlichkeit zerfiel daher in 3 Teile: ἀφανισμὸς (Verschwinden), ζήτησις (Suchen) und εὕρεσις (Finden des Adonis). Offenbar war Adonis (analog dem ägyptischen Harpokrates oder Horus), im Unterschiede von Moloch, dem sengenden und schädigenden Sonnengotte, die Sommersonne nach ihrer wohlthätigen Seite, die durch den Winter (der Eber, weil von Eicheln — der Winterfrucht sich nährend — ein Bild des Winters, dem Mars heilig, als demjenigen Planeten, der im Winter zur Erde in Konjunktion steht) aus ihrer

---

[1]) So Plutarch, de Iside c. 52. Der gelehrte Leydner Assyriologe Tiele vertritt die Meinung, daß die babylonische Istar (wie die phönizische Astarte) nur tellurischen Charakter hätte. Cfr. la déesse Ištar surtout dans le mythe babylonien, actes du congrès de Leyde (1883) II, 1 p. 495—506. Während J. Oppert entgegnete, daß Istar an verschiedenen Orten verschiedene Attribute erhielt, glaubte Halévy sogar die Existenz einer besonderen Göttin dieses Namens bezweifeln zu müssen; vid. actes du congrès, I, p. 87 sqq.

[2]) Cfr. Ezechiel VIII, 14.

[3]) Ihm verwandt ist Priāpus, ein Gott der ländlichen Fruchtbarkeit, Sohn des Dionysos (= Adonis) und der Aphrodite. Auch Priāpus ist zweifellos semitisch, nämlich פְּרִי אָב = Frucht des Vaters.

Herrschaft verdrängt, allgemein betrauert und als wiederkehrende Frühlingssonne ersehnt wird.[1])

4. Dagon — דָּגוֹן von דָּגָא sich vermehren, war ein zu Gaza, aber auch zu Azotus und Askalon verehrter Fischgott, dessen Gemahlin Derketo oder Atargitis hieß. Auch Dagon war Sonnengott, da ja auch die Sonne nachts in den Tiefen des Ozean weilt; und gleicherweise Derketo die Mondgöttin, da ja auch der untergehende Mond in die Fluten des Meeres zu tauchen schien.

Vergleicht man nun zuletzt die Hauptgottheiten des ägyptischen, phönizischen, assur-babylonischen und gräko-romanischen Systems; also die Götter derjenigen Kulturvölker, mit denen die Israeliten nach und nach in Fühlung kamen: so werden sich, teilweise in den Namen schon, die Berührungspunkte leicht erkennen lassen, nach Analogie $a^1$, $a^2$, $a^3$ und $a^4$.

Es korrespondieren miteinander:

| (ägypt.) | (phöniz.) | (assur.-babyl.) | (griech.) | (römisch). |
|---|---|---|---|---|
| Rha, Osiris (Serapis), Phta; | Baal, Dagon; | Bel; Merodach. Rimmon = der Donnerer. | Helios, Zeus; | Sol, Juppiter. |
| Isis, Neith, Hathor; | Baaltis, Astarte, Aschera, Derketo, Atargitis; | Istar, Mylitta; | Demeter, Artemis, Aphrodite; | Ceres, Diana, Venus, |
| Horus oder Harpokrates; | Tammus oder Adonis; | Dummuzi; Nebo; | Phöbus; | Apollo, |
| Typhon; | Moloch (Chamos); | Nergal; Adrammelech; Rempham = Kewon (V.) = Chiun v. כִּין = hart, fest sein. | Ares, bzhgsw. Kronos; | Mars, bzhgsw. Saturn. |

Kaum minder beachtens- und beklagenswert als das Götter-, erscheint das Zauberwesen, richtiger Unwesen der Phönizier.

Gerade die giftigsten Schlangen genossen die höchste Verehrung, weil, lautete die seltsame Begründung, „schon ihr Hauch tötlich sei." So tief war das Heidentum gesunken, nachdem es sich vom Urheber des Lebens entfernt hatte. Die Schlangenbeschwörung — לַחַשׁ (von לָחַשׁ = zischen) vollzog sich, indem man die Schlangen durch beigebrachtes Gegengift betäubte. Psyllen hießen die Beschwörer nach einem auf diesem dunklen Gebiete besonders her-

[1]) Die Verwandtschaft mit der in den eleusinischen Mysterien dargestellten Klage der Demeter um Persephone springt in die Augen. Persephone ist wohl פְּרִי צָפוּן = Frucht des Todes.

vorragenden Könige Psyllos.[1]) Durch Sprüche und Gesänge, die man mit schäumendem Munde murmelte, wurden die Schlangen matt d. h. unschädlich gemacht. Aus der Art ihres Zischens sodann suchte man die gewünschten Aufschlüsse zu erhalten. Daß bei diesem Gebahren dämonische Kräfte mitspielten, hebt bereits der heilige Augustin[2]) hervor. Ist ja Zauberei überhaupt das Streben, mit Hilfe des Dämons jenes höhere Wissen zurückzugewinnen, welches gerade durch jenen Dämon dem Menschen, freilich nicht ohne dessen Mitschuld, entzogen wurde.

Das Schütteln der Pfeile beschreibt der heilige Hieronymus näher in seinem Isaiaskommentare: „Die mit Namen bezeichneten Pfeile oder Stäbe (deswegen Belo- oder Rhabdomantie!) wurden in einen Köcher gesteckt und gemischt, worauf ein Pfeil gezogen wurde, der nun entschied, welcher Staat z. B. mit voraussichtlichem Erfolge anzugreifen sei.“[3])

Die Totenbeschwörer = Nekromanten hießen יִדְּעֹנִים (von יָדַע = wissen, wie πύθων = weise, erfahren, Pythius und Pythia von πυνθάνεσθαι sich herleitet.) Sie nahmen den Kopf eines Toten, dessen Fleisch schon in Verwesung übergegangen, hoben ihn auf und räucherten vor ihm. Dadurch wollten sie bewirkt haben, daß der Kopf redend geworden sei. Wie weit hier Betrug, wie weit Phantasie mitgewirkt, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

Der אוֹב[4]) ἐγγαστρόμυθος oder Bauchredner suchte als Betrüger oder Betrogener glauben zu machen, der Tote bediene sich seiner als Medium,[5]) um gestellte Fragen zu beantworten. Oft ganze Nächte verweilten derlei Beschwörer[6]) in Grüften und einsamen Grabgewölben, um mit den Toten oder auch mit Dämonen zu verkehren und Aufschlüsse betreffs der Zukunft von ihnen zu erlangen.[7])

Damit erscheint die Schattenseite im Kulturleben der Phönizier genügend dargestellt; es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, ihr auch die Lichtseiten gegenüberzustellen.[8])

Einer tausendjährigen Blütezeit (von 1300—300 v. Chr.) durfte Phönizien sich erfreuen. „Wie heutzutage im Kanal zwischen Frankreich und

---

[1]) Cfr. über ihn Plinius, hist. nat. VII, 2.

[2]) De genesi ad literam I, 28, wo er von den beschwörenden Marsen, einem Volke in Mittelitalien, redet.

[3]) קֶסֶם ist der Ausdruck für Wahrsagen; קוֹסֵם opp. גָּבִיא ist der Wahrsager, v. קָסַם = scheiden, auseinanderscheiden, entscheiden.

[4]) Von √אב = schwellen; daher אוֹב = Schlauch; abgeleitet: dumpf, tönend, Geisterstimme, nur das hohle Faß klingt hell beim Anschlagen.

[5]) Analog die Medien bei den Spiritisten unserer Tage.

[6]) Cfr. die Pythonissa in Endor 1. Regg. c. XXVIII.

[7]) Über die dämonische Mystik vgl. man auch Jos. v. Görres, die Mystik. Regensb. 1836—42.

[8]) Cfr. Alex. Peez, allg. Ztg. Beilage Nr. 13, 15, 16 und Hauptblatt Nr. 17 (1881).

England, — tauchten am Horizonte über dem blauen Seespiegel zahlreiche Schiffe auf, kamen näher, entfernten sich oder kreuzten ihre Bahnen; Schiffe aller Art, einzeln oder in Schwärmen; rundbauchige Kauffahrer, die man schwimmenden Magazinen vergleichen konnte, oder schlanke, mächtige Kriegsschiffe, die unter dem Schlage von Hunderten von Ruderern mit einer sogar von unseren Dampfern nicht allzu weit (?) übertroffenen Schnelligkeit dahinschossen. Alles verrät die Annäherung an einen Mittelpunkt des Weltverkehrs. Jetzt verkündet ein Jubelruf der Matrosen, daß ihr scharfes Auge einen Sonnenblitz aus der Goldkrone Melkarts erhascht hatte, dessen kolossale Bildsäule aus dem hypäthralen[1]) Tempel von Tyrus emporragte. Bald entdeckte man die Zinnen der mächtigen Stadt, die wegen ihrer weißschimmernden Gebäude nicht mit unrecht den Namen „Silbertasse" erhalten hatte.... Und auf dem Marktplatze und den Straßen waren, wo die Glut der Sonne zu heftig brannte, weite Purpurdecken über ganze Straßen gespannt ... Wiederholte Einbrüche kriegerischer Völker hatten die Bewohner von Landtyrus nach Inseltyrus getrieben. Über den Betrieb der Purpurfärberei auf der Insel meldet Strabo, solche Färbereien hätten zwar einige Stadtteile unangenehm gemacht, indes doch auch reich, „durch die mannhafte Arbeit." Was die Höhe betrifft, müssen wahre Turmhäuser im alten Tyrus gestanden sein; denn in Rom gab es Häuser von 4—6 Stockwerken; aber die in Tyrus waren — nach Strabos Angabe — noch höher.... Wie die alten Venezianer Seltenheiten fremder Länder in ihrem Markusdome aufstellten, so hatte der Karthager Hanno die Haut eines im westlichen Afrika erlegten, bis dahin nie gesehenen Tieres (vielleicht des erst im 19. Jahrhunderte wieder entdeckten Gorilla) im Tempel des Kronos als Weihegeschenk aufgehangen. .... Die der Insel gegenüberliegende Uferstadt Tyrus hatte nach Plinius $3^3/_4$ Meilen im Umfange (Magazine, Docks, Maschinenbauanstalten, Glasschmelzereien). Reiche Hortikultur zeigte sich auf den Vorhöhen des Libanon, wo die Villen der tyrischen Großen prangten. In der Blütezeit soll Tyrus 700 000 Einwohner gezählt haben und kaum viel weniger das nördlich davon gelegene Sidon.... Dem Zwischenhandel folgte bald eine großartige Industrie als zweite Quelle phönizischer Wohlfahrt... Neben der Textilwar die Eisenindustrie großartigst... Das thrakische Gold, das spanische Silber, das cyprische Kupfer, das brittische Zinn sammelten sich in den Händen der Phönizier.... 300 Städte sollen nach Strabo die Phönizier allein an den Küsten des Mittelmeeres gegründet haben. Die Kriegsflotte von Tyrus hatte 300 Trieren; die Handelsflotte deren 3000 mit 60 000 Matrosen."

Der Verfolg wird zeigen, daß die Israeliten unter ihren bestberatenen Königen David und Salomon (vor dem Falle) aus der Kultur der Phönizier in der That reichlich Gewinnst zogen (Tempel- und Palastbauten, gemeinschaft-

---

[1]) ὕπαιθρον = sub divo! der Tempel war also oben nicht bedacht.

liche Handelsflotten im roten Meere); doch weit beträchtlicher erweisen sich die Nachteile, welche der von den Israeliten nachgeäffte Afterkultus der Phönizier für die Hebräer im Gefolge hatte.

## A. Buch der Richter.

### Inhalt. Authentizität. Integrität. Autorität.

### §. 15.

1. Abfall vom Bundesgesetze bringt das Volk in schwere Not. Das zeigten Pentateuch und Josue in einzelnen Beispielen (Numeri XXI, 1 — Sieg des Königs von Arad; Josue c. VII — Achans [rectius Achars] Sünde). Das Buch der Richter nun will an einer Reihe von Beispielen zeigen, wie Bundestreue gegen Gott Segen, Bundesuntreue aber Fluch nach sich ziehe. Jede Bedrückung israelitischer Stämme durch auswärtige Feinde wird mit vorangehender Abkehr des Volkes vom Bundesgesetze begründet; jede Befreiung mit vorausgehender Rückkehr zum Bundesgotte.

Das Richterbuch selbst zerfällt in 3 Teile (Einleitung, Abhandlung, Anhang).

*α*) c. I—III, 7 kann man als Einleitung bezeichnen, wobei an Josue angeknüpft wird. Im Zusammenhange mit der für die ganze Richterperiode gegebenen Charakteristik begreift sich die ernste Erscheinung des Bundesengels bei Bochim II, 3.

*β*) c. III, 8 (V.) — XVI, 31 gelangt die kriegerische und beziehungsweise friedliche Thätigkeit von 12 Richtern und 1 Richterin, am ausführlichsten jene des Samson, zur Darstellung.

1) Die Aramäer schlägt Othoniel, Calebs Eidam, aus dem Stamme Juda;

2) die Moabiter besiegt Aod (Benjamin).

3) Philistäer erlegt Samgar (Simeon?)

4) die Kanaaniter unter ihrem Jabin(!) überwinden die Richterin Debborah und der Richter Barac (Nephtali);

5) die Madianiter — Gedeon (Manasse);

6) Thola (Issachar) war ebenso Richter in friedlicher Zeit, wie

7) Jair, der im Ostjordanland richtete (Gad, Ruben oder Ostmanasse?);

8) die Philister und Ammoniter schlägt Jephte (abermals ein Ostjordaner);

friedlich walteten:

9) Abesan (aus Bethlehem im St. Zabulon? oder Aser?);

10) Achialon (sicher aus Zabulon);

11) Abdon (wahrscheinlichst aus dem Stamme Ephraim, wegen XII, 15);

12) Samson endlich (aus dem Stamme Dan) bekämpfte aufs nach-

drücklichste die Philister. (Heli und Samuel — die Richter aus dem Stamme Levi — werden erst im 1. Königsb. vorgeführt).

γ) Anhangsweise wird das Vergehen eines einzelnen Leviten (Michas) (c. XVII), sowie eines Bruchteiles vom Stamme Dan (c. XVIII), und dann hinwieder eines ganzen Stammes (Benjamin, mit den Gabaoniten solidarisch) (c. XIX—XXI) hinzugefügt. Der verschiedene Ausgang, den diese Vergehen nehmen (Michas und die Daniten bleiben vorerst ungestraft, vgl. jedoch XVIII, 30; indes die Benjaminiten sogleich für ihren Frevel büßen), kann die Unerforschlichkeit der Wege Gottes erhärten, indem seine mit Barmherzigkeit verbundene Gerechtigkeit nicht immer zur Stelle die Züchtigung eintreten läßt, welche übrigens nur aufgeschoben, nicht aufgehoben erscheint.

ad I. α) Keineswegs, wie etwa der Titel erwarten ließe, — eine Geschichte der ganzen Richterperiode — wird im Richterbuche geboten. Heli und Samuel finden sich darin noch nicht erwähnt. Ebenso ist von den inneren Zuständen des Volkes während dieser Zeit nur selten[1]) die Sprache, wogegen die Angriffe äußerer Feinde mit einer gewissen Sorgfalt verzeichnet sind. Statt in beständigem Kampfe mit den Kanaanitern zu liegen, aber auch beständig zu sein im Dienste Gottes, waren die Israeliten unbeständig nach beiden Seiten. Durch die Parallelen iudd. II, 6—10a mit Josue XXIV, 28—31 soll der traurige Umschwung zum Schlimmeren, welcher sich an den Tod des großen Führers und seiner fast ebenso großen Zeit- und Amtsgenossen geknüpft hatte, recht wirksam hervorgehoben sein. Nun war ein neues Geschlecht herangewachsen, welches nicht mehr Zeuge der Großthaten bei Besitzergreifung des heiligen Landes gewesen war — und deshalb wiederholt bundesbrüchig wurde, wiewohl Gott die Israeliten negativ wieder zurückzubringen versuchte, indem er sie in die Hände von Bedrängern gab, und positiv, indem er in den erhabenen Gestalten der Richter[2]) ihnen Befreier erweckte, welche sie der doppelten Not, der moralischen und physischen, zu entreißen strebten, ohne es jedoch zu einem nachhaltigen Erfolge zu bringen. So hatte es denn bei dem am „Orte des Weinens" (bei Galgal, unweit Silo) kundgemachten Ratschlusse Gottes sein Bewenden, wonach die bis dahin noch nicht unterworfenen Heidenvölker nun auch fortan in ihrem Bestande gesichert sein sollten, wie zur vindicta,[3]) so zur medicina, um — wie vordem in Ägypten — durch die Not

---

[1]) Innere Ereignisse bildeten die 3 sub γ) gemeldeten Begebenheiten, von denen die letzte zu einem Bürger- (Stämme-) Kriege führte, ohne daß ein auswärtiger Feind sich dareingemischt hätte

[2]) שֹׁפֵט = Richter im weiteren Sinne = Anführer; nicht im engeren = Rechtsbeflissener. Man denke an die Sufiten in Karthago!

[3]) Worin jemand sündiget, darin wird er gestraft! (Sap. XI, 17) Misericordie di Dio — Erbarmungen Gottes — nennt in tiefer Auffassung der heilige Camillus von Lellis die Trübsale!

Israel beten zu lehren und um es in einen feindlichen Gegensatz zu den Heiden zu zwingen.

β) Als zum erstenmale die Israeliten in größerer Allgemeinheit fremden Göttern und Göttinnen anhingen, verhängte Gott eine der Sünde angemessene Strafe über sie; dem Dienste fremder Götter folgte auch der Dienst eines fremden Herrn. 8 Jahre (1427 — 8 = 1419 a. Chr. n.) seufzte Israel unter der Oberherrschaft des Chusan Rasathajim (כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם = Chuschite doppelter Bosheit), Königs von Aram Naharajim (dem syrischen Mesopotamien[1]); da suchte es doch nicht länger mehr bei den Götzen, sondern beim wahren Gotte Hilfe. Und nun wurde Othoniel (hebr. עָתְנִיאֵל = Löwe Gottes) — des Kaleb Neffe und Eidam — mithin Angehöriger des Stammes Juda, vom Geiste der Weisheit und der Thatkraft erfaßt, so daß er nicht allein den äußeren Feind in offener Feldschlacht besiegte, sondern auch im Inneren geordnete Verhältnisse herstellte und eine 40jährige Friedensära herbeiführte (1419 — 40 = 1379).

Aber als Israel zum zweitenmale abgefallen, erfolgte eine zweite Bedrückung, diesmal seitens der Moabiter unter ihrem Könige Eglon.[2]) Der Rückfall wurde strenger geahndet, indem die Bedrückung jetzt 18 Jahre währte (1379 — 18 = 1361) und der Feind nicht blos näher — an der Grenze — lag, sondern bezeichnenderweise von Jericho aus, welches die Israeliten durch das große Wunder zuerst in ihre Gewalt gebracht hatten, seine Bedrückung Israels ausübte. Aber auch diesmal erhielt das Volk auf sein Geschrei einen Befreier — den Aod (אֵהוּד, vielleicht = Inclytus) aus dem Stamme Benjamin (III, 15). Als besondere Eigentümlichkeit wird von ihm gerühmt, daß er sich der linken Hand bediente, wie der rechten.[3]) An der Spitze einer Gesandtschaft, welche den Tribut nach Jericho zu überbringen hatte, beschloß Aod den Feind meuchlings hinwegzuräumen. Nachdem ihm dies gelungen, trat er erst mit Heeresmacht den Moabitern entgegen, erlegte ihrer 10,000 und erkämpfte eine 80jährige Ruhe für Israel (1361 — 80 = 1281 a. Chr. n.)

Zur richtigen Beurteilung der That des Aod muß vor allem der Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkte festgehalten werden. Ward ja doch auch im alten Bunde z. B. die Ehescheidung, die Vielweiberei u. s. f. nachgesehen. Die hinterlistige Ermordung des feindlichen Königs wird nicht als eine Wirkung des Gottesgeistes dargestellt und etwa zur Darnachachtung vorgestellt. Aber doch wird die That des Aod auch nicht ausdrücklich

---

[1]) Ein Analogon zu diesem Einfalle von Norden her war in der Patriarchenzeit die Genes. c. XIV gemeldete Expedition von 5 verbündeten Königen Senaars (= Mesopotamiens) in den Tagen des Abraham.

[2]) עֶגְלוֹן = v. עֵגֶל = Kalb = Vitellius oder Juvencus — ein bei einem herdenreichen Volke besonders naheliegender Name.

[3]) Ein ähnlicher Vorzug von den Benjaminiten XX, 16 unseres Buches hervorgehoben.

im heiligen Texte mißbilliget. Sie ist auf keinen Fall als ein gewöhnliches Assassinat oder auch nur als ein gewöhnlicher politischer Mord zu brandmarken; denn zur Befreiung seines Volkes hatte Aod den göttlichen Ruf und Beruf (und jedenfalls bleiben sein Glaube und sein Gehorsam äußerst nachahmenswert). Dies konstatiert der heilige Text ausdrücklich. Manche Väter, z. B. Augustin,[1]) beurteilen den Fall als den einer erlaubten Kriegslist; jedenfalls hatte Aod nicht aus persönlichem Rachegefühl, vielmehr aus edlerem Zorne über die Vergewaltigung des Volkes Gottes so gehandelt und so zu handeln sich berechtiget geglaubt, weil Gott — der Herr über Leben und Tod — den Feind ihm in seine Gewalt gegeben.[2])

Zum erstenmale erfolgte um diese Zeit herum eine Besiegung auch der Philister (600 an der Zahl) — durch Samgar. Da von ihm nicht berichtet wird, daß er eine Friedenszeit erkämpfte, noch auch die Dauer seines Richteramtes erwähnt ist, vielmehr nur eine einzelne Heldenthat berichtet wird; da namentlich aber erst im folgenden Kapitel IV, V. 1 Aods Tod erwähnt ist, so folgt, daß Samgar nicht nach, sondern hinter[3]) oder unter Aod wirkte. Daß Samgar, als Sohn des Anath (wegen der Ähnlichkeit des Namens mit Anathoth, der Priesterstadt), dem Stamme Levi angehört habe, ist unsichere Vermutung; da er aber gerade mit den Philistern in einen Kampf geriet, so muß wohl in Südkanaan seine Heimat zu suchen sein. Nach der V. war es eine Pflugschar, nach der M. ein Ochsenstachel, dessen sich der vom Geiste Gottes ergriffene Held bediente, um den zugleich vom Schrecken Gottes geschwächten Feind auf die beschämendste Weise niederzustrecken, wie es nachmals ein Samson[4]) gethan.

Nachdem Aod als Benjaminite und Samgar als Simeonite (?) wohl nur im Süden wirksamen Einfluß bethätigten, erklärt es sich leicht, daß zumal nach Aods Tode die Nordbewohner wiederum zum Götzendienste abfielen, weswegen Gott — zur Verstärkung der Strafe für den Rückfall — nunmehr die kurz zuvor besiegten Kanaaniter selbst Sieger über die Israeliten werden ließ. Hatte Gott 160 Jahre früher einen Jabin[5]) (Würde-, nicht Personennamen) von Asor in die Hand des Josue gegeben (Josue XI, 1, 10); so mußte nunmehr ein Jabin von Asor volle 20 Jahre (abermals eine Steigerung der Strafe rücksichtlich der Zeit!) die Abtrünnigen bedrücken. (Die 20 Jahre des Druckes im Norden und die darnach folgende 40jährige Ruhe liegen wohl in

---

[1]) Quaest. 20 in h. l.

[2]) Zuweilen macht Gott ja die von ihm freilich nur zugelassenen, nie gewollten Sünden der Menschen seinen Zwecken dienstbar; eine Sünde muß zur Strafe eines (anderen) Sünders ausschlagen. So war die Entehrung der Nebenfrauen Davids durch Absalom für David eine Bestrafung seines Ehebruches.

[3]) So ist das post c. III, 31 zu übertragen; es steht nicht von der Zeit, sondern vom Range.

[4]) Vgl. St. Athanasius über die Löwenstärke sogar der christl. Kinder bei den heidnischen Verfolgungen (de incarnat. n. 47).

[5]) Etwa soviel wie Erlaucht, von Erleuchtet, יָבִין!

der 80jährigen Friedenszeit nach Aods Tod miteingeschlossen, weil letztere ja vom Standpunkte der Südpalästinenser aus gemessen ist.) Wie über des Moses Schwester (Exod. XV, 20) hatte sich jetzt — zur Beschämung der Männer[1]) — neuerdings der prophetische Geist auf eine Frau herabgesenkt — auf die Debbora, welche bei einer nach ihr benannten Palme zwischen Ramah und Bethel (im Gebirge Ephraim) Recht sprach. Um nun aber ihrem Volke auch gegenüber dem äußeren Feinde Recht zu verschaffen, rief sie ihren Stammesgenossen Barak (aus Nephtali) auf, damit er den Kanaanitern entgegenzöge; und als dieser nur unvollkommenes Vertrauen zeigte, weissagte sie, daß der Haupterfolg — die Tötung des feindlichen Feldherren Sisara — einem Weibe vorbehalten bleiben solle, thatsächlich — was am meisten ins Gewicht fällt — einer Nichtisraelitin, nämlich der Cinäerin[2]) Jahel. Deren List freilich, womit sie den flüchtigen Feind einschläferte und sodann mittelst eines Zeltpflockes am Boden befestigte, läßt sich nicht anders beurteilen, als oben die That des Aod. Zu billigen ist der Zweck, nicht aber (wenigstens nicht völlig) zu billigen sind die Mittel zur Erreichung jenes Zweckes. Doch sowohl die siegreiche Schlacht Israels am Kischon (Cison V.), wie insbesondere die unter allen Umständen kühne That der Jahel begeisterten die Debbora zu dem nach ihr benannten herrlichen Debboraliede (c. V).

Abermals indes wurde Israel abtrünnig und dem immer schwereren Falle entsprach eine immer schwerere Bestrafung. Zwar dauerte die neue Bedrückung durch Madian[3]) nur 7 Jahre; allein das Elend, welches diese mit Amalekitern und andern arabischen Horden verbündeten Feinde über Land und Volk brachten, überstieg den Druck der früheren Züchtigungen bei weitem, so daß die Israeliten sich nunmehr in Bergschluchten, Höhlen u. s. w. verbergen mußten. Übrigens je schwerer der Herr das abtrünnige Volk züchtigte, vermöge seiner Gerechtigkeit züchtigen mußte, um so herrlicher trat doch auch wieder in der Art und Weise, wie er Gedeon (aus Manasse) zum Retter berief, seine hilf- und erbarmungsreiche Nähe hervor. Nur ist unverkennbar, daß die jedesmalige Hilfe Gottes auf seiten des Volkes gesteigerte Bußgesinnung, beziehungsweise auf seiten der als Retter Erkorenen einen gesteigerten Glaubensakt voraussetzt. Bei der ersten Bedrängnis schreit das Volk zum Herrn und er schickt sofort einen Befreier; bei der zweiten bedarf es der Glaubens- und Gehorsams-

---

[1]) „εἰς ἔλεγχον τῶν τότε ἀνδρῶν" — bemerkt Theodoret zu iudd. IV, 4.

[2]) Laut I, 16 des Richterbuches haben sich die Cinäer (oder Rechabiten), Nachkommen des Hobab, des Schwagers Mosis, innerhalb des Stammgebietes Simeon niedergelassen; ein Teil derselben hatte sich jedoch augenscheinlich von der großen Masse getrennt und war nomadisierend bis nach Galiläa hinab (Cedes) gezogen.

[3]) Die Madianiter, Abkömmlinge des Abraham aus der Ehe mit Keturah (Genesis XXV, 2), die von der Ostseite des älamtischen Busens in die grasreichen Steppen an der Ostseite des moabitischen und ammonitischen Gebietes vorgedrungen waren, hatten sich schon zu lebzeiten des Moses (Numeri XXII, 4) feindselig gegen Israel gezeigt. (Keturah — ein Bild der Häresie, s. oben S. 32.)

that, ehe der Sieg gewährt wird; noch größeren Glauben — daß der Hauptanteil an der Besiegung des Gegners einem Weibe gebühren solle — heischt Gott von der Debbora, bevor die Wunderschlacht[1]) am Cison Rettung bringt. Gedeon nun wird zwar durch eine übernatürliche Erscheinung[2]) mit dem Richteramte betraut; allein ehe der Sieg in seine Hand gelegt wird, muß er reichlich Proben des Gehorsams wie des Glaubens ablegen. Er muß mit Lebensgefahr den Baalsaltar seines Vaters zerstören und Jahveh dafür einen Brandopferaltar bauen; als es zur Schlacht kommen soll in der Ebene Jezreel (nördlich von der Quelle Harad[3]), darf Gedeon nicht mit seinen 32 000 Mann gegen einen fast fünfmal (135 000 Mann)[4]) überlegenen Feind kämpfen; er muß erst nach Deuteron. XX, 8 alle zaghaften (22 000) entlassen und darf auch von den treuverbliebenen 10 000 nur das Häuflein jener 300 behalten, welche erst, nachdem sie ein Beispiel der Selbstüberwindung[5]) gegeben, auch die Madianiten zu überwinden beihelfen durften. Trotzdem Gedeon ein so bevorzugter Streiter Gottes gewesen; trotzdem er die angebotene Königswürde standhaft von sich gewiesen: hatte er sich dennoch verleiten lassen, in (der manassitischen Enklave) Ephra (bei Sichem) eine priesterliche Thätigkeit zu beanspruchen;[6]) und hatte er dem unwürdigsten seiner Söhne den antitheokratischen Namen Abimelech (Vater eines Königes, obgleich doch nur Jahve Israels König sein sollte)[7]) gegeben. Um so weniger befremdet es, wenn nach Gedeons Tod (1234 a. Chr. n.) die Sichemiten 3 Jahre lang von jenem Abimelech als despotischem Könige sich knechten lassen, bis Gottes gerechte Strafe das Volk und den Herrscher ereilte. Es folgten Jahre des Friedens unter den Richtern Thola (vom Stamme Issachar — 23 Jahre) und Jair (vom Ostjordanlande — 22 Jahre).

Aber nun (1231 — 23 — 22 = 1186 a. Chr. n.) war neuerdings der Abfall in Israel so allgemein und so ausgedehnt[8]) geworden, daß freventlicherweise je einer Rettung durch Gott je der Kult eines fremden Götzen gegenüberstand. Darum wurde Israel nunmehr auch 18 lange und bange Jahre hindurch von zwei entgegengesetzten Seiten zu gleicher Zeit ins Gedränge gebracht, vom Westen her durch die Philister, vom Osten aus durch die Ammoniter. In dieser Not erweckte Gott den Sohn einer Heidin[9]) — den Galaaditen (Ostjordaner) Jephte, welcher jedoch nur um den Preis eines Gelübdes den Sieg zu hoffen wagte. Das Opfer seiner einzigen Tochter — im ostjor-

---

[1]) Iudd. IV, 15; V, 20.
[2]) L. c. VI, 11—24.
[3]) L. c. VII, 1.
[4]) L. c. VIII, 10.
[5]) L. c. VII, 6.
[6]) L. c. VIII, 27.
[7]) Vgl. Gedeons eigenes Bekenntnis l. c. VIII, 23.
[8]) L. c. X, 6.
[9]) Dies folgt aus l. c. XI, 1, da ja eine israelitische Buhlerin nach der Torah dem Tode der Steinigung hätte unterworfen werden müssen.

danischen Maspha — darf wegen V. 34 b augenscheinlich nur vom Verzichte auf die Ehe verstanden werden, sicherlich nicht vom Verzichte auf das Leben; denn Menschenopfer zu bringen verpönte das mosaische Gesetz wiederholt.[1]) 6 Jahre[2]) stand Jephte an der Spitze Israels, aber es waren nicht Jahre der Ruhe und des inneren Friedens. Als der äußere Feind niedergeworfen war, erregten die Ephraimiten (wie schon in den Tagen Gedeons[3]) einen diesmal in Güte nichtmehr zu begleichenden Streit mit den Ostjordanern, der erst mit der Niedermetzelung von 42 000 Ephraimiten ein Ende fand.[4])

Wiederum folgten Friedensrichter: Abesan (aus Bethlehem, vielleicht Bethlehem-Zabulon — 7 Jahre); Achialon (aus Zabulon, welcher Stamm damals eine gewisse Hegemonie an sich gebracht zu haben scheint — 10 Jahre), endlich Abdon — wegen XII, 15 gewiß ein Ephraimite — 8 Jahre).

Allein jetzt — 1137 a. Chr. — thaten die Israeliten, leider noch lange nicht zum letztenmale, wieder Böses vor dem Herrn, weshalb er sie — 40 Jahre hindurch — den Philistern preisgab, ohne sie durch den Wundermann Samson aus dem Stamme Dan überhaupt auf eine abschließende, endgültige Weise zu erlösen, wenngleich Samson selbst das hervorragendste aller Gelübde — ein lebenslängliches Nasiräat auf sich genommen hatte. Zweimal war die Geburt Samsons dessen Eltern durch einen Engel angekündiget worden. Um so befremdlicher erscheint, daß der zum Manne gereifte Nasiräer ungeachtet der Vorstellungen seiner Eltern darauf beharrte, sich eine Philistäerin zum Weibe zu nehmen. Allein „die Sache geschah vom Herrn."[5]) Samson geriet hiedurch in lebenswierige Verwicklungen mit den Philistern und fand so Anlaß, die Macht Gottes jener prahlerischen Nation gegenüber recht deutlich zur Geltung zu bringen. Unter diesem Gesichtspunkte ist es zu würdigen, wenn Samson[6]) 30 Philister zu Askalon erschlägt, um mit den Unterkleidern, die er denselben abgenommen, eine verlorene Wette zu begleichen; wenn er 300 Schakalen die Schwänze zusammenbindet, brennende Fackeln daran befestiget und sie durch die Saatfelder der Philister treibt; wenn er später gelegentlich eines Überfalles durch die Philister nach einem Eselskinnbacken greift und damit ihrer tausend erschlägt; wenn er die Thore der Philistäerstadt Gaza des nachts

---

[1]) Levit. c. XVIII und Deuteron. c. XII.

[2]) Iudd. XII, 7.

[3]) L. c. VIII, 1—3.

[4]) L. c. XII, 6. Das hier zum erstenmale eine traurige Rolle spielende Wort Schibboleth (v. שָׁבַל — niederfallen, wogen) bedeutet wohl zunächst Strömung; erst abgeleitet Ähre.

[5]) Iudd. XIV, 4.

[6]) Da שִׁמְשׁוֹן von שֶׁמֶשׁ die Sonne herzuleiten, waren moderne Mythizisten sofort bereit, den geschichtlichen Charakter des Helden zu bestreiten und ihn mit dem solaren Heros Herkules zu identifizieren; so Fürst, Geschichte der biblischen Literatur S. 445. Übrigens nach Jos. antiqq. V, 8, 4 käme שִׁמְשׁוֹן vielmehr von שָׁמַם = stark sein her, wäre demnach soviel wie der Starke, Gewaltige.

aus den Angeln hebt und sie auf einem Berge in der Nähe aufstellt; wenn er, seine sittlichen Verirrungen damit sühnend, die Säulen des Dagontempels in Gaza einreißt und so selbst in den gewissen Tod geht, nicht jedoch auch ohne die Gewißheit, daß er sterbend noch mehr Philister mit sich ins Verderben ziehe, als je zuvor im Leben.[1])

γ) Wohl nur um den Zusammenhang in der Darstellung des Verhältnisses Israels zu den auswärtigen Nachbaren in der Zeit nach Josues Tod bis auf Samuel (1427—1097 v. Chr.) nicht zu stören, werden aus dem inneren Leben des Volkes einige Begebenheiten nachgetragen, welche der Zeitordnung nach am Anfange des Richterbuches ihre Stelle finden müßten.[2]) Auch hier sind es bedenkliche Schlagschatten, welche auf Individuen und Stämme in Israel ihr unheimliches Dunkel entfallen lassen. Ein nicht weiter bekannter Micha,[3]) aber bezeichnend genug ist er aus dem Gebirge Ephraim — hatte seiner Mutter 1000 Silberlinge (nicht ganz 2000 M.) entwendet; sobald er aus Furcht vor einer ausgestoßenen Verwünschung derselben den Diebstahl eingestanden und das Geld zurückerstattet hatte, ließ sie — wie früher Gedeon — ein Ephod anfertigen, um ein ungesetzliches Privatheiligtum zu haben, zu dessen Bedienung sich auch alsbald ein Levite — Jonathan — bereit finden ließ. (c. XVII.) Als Angehörige des Stammes Dan von diesem Afterheiligtume Kunde erhalten, trugen sie kein Bedenken, dasselbe zu entwenden und den dienstthuenden Leviten durch Versprechungen[4]) zu überreden, er möge sich ihnen zur Verfügung stellen (c. XVIII).

Und der Glaubensverirrung lief die Sittenverirrung jener Tage zur Seite. Ein anderer Levite aus dem Gebirge Ephraim, welcher auf der Heimkehr von Bethlehem mit seinem wiederversöhnten Weibe in Gabaa (jetzt Tuleil el Phul, $1^1/_2$ Stunden von Jerusalem) übernachten wollte, wurde von den Gabaiten mit sodomitischen Zumutungen belästiget; sein Weib durch bestialische Wollust ihm getötet. Weit entfernt, die gottvergessene Stammesstadt zu züchtigen, erklärten sich die Benjaminiten mit den Gabaiten im Gegenteile solidarisch; daher wurden sie von den mit recht aufs schärfste entrüsteten übrigen Stämmen fast bis zur Ausrottung bekämpft, so daß nur ein Weiberraub in Silo das Aussterben des Stammes Benjamin verhütete. (c. XIX—XXI.)

II. Der Verfasser des Buches, dem verschiedenerlei, auch durch sprachliches Kolorit von einander abweichende Materialien vorlagen (so z. B. das

---

[1]) L. c. XVI, 30.

[2]) Man vgl. nur iudd. XVIII, 1 und I, 34; und resp. iudd. XX, 28 mit Josue XXII, 13 und XXIV, 33.

[3]) Micha der Bedeutung nach dasselbe, was Michäas, oder Michael, abgekürzt aus מִיכָיָהוּ oder מִיכָיָה.

[4]) Der Appell an den Ehrgeiz that, wie immer, seine Wirkung; so berichtet später der heilige Augustin, wie die Donatisten fast jeder Gemeinde einen Bischof gaben und gerade hiedurch viele Elemente aus dem Klerus zu sich hinüberzogen.

Debboralied; die Notizen über die Familienverhältnisse der Friedensrichter, d. h. der friedlich waltenden Richter), ist nach jüdischer Tradition (babâ bathrâ fol. 14, b) und christlicher (z. B. Isidor Hispalensis, de offic. I, 12) kein anderer als Samuel. Aus dem öfters wiederkehrenden Passus, daß die königslose Zeit ein Unglück gewesen für Israel (cfr. XVII, 6; XVIII, 1; XVIII, 31; XXI, 24 (V.) — schließt man mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Erstlingsjahre der Regierung des durch Samuel gesalbten Saul als die Zeit der Abfassung unseres Buches. Jedenfalls geht es nicht an, wegen der Worte „usque ad diem captivitatis suae" (XVIII, 30) sc. mansit sculptile etc. in tribu Dan auf das assyrische Exil als terminus a quo zu datieren. Die Gegenüberstellung der heiligen Lade in Silo (im nächsten Verse 31) gebietet vielmehr die Annahme, daß zu gleicher Zeit mit der Entführung der heiligen Lade von Silo durch die Philister auch die Entführung des danitischen Ephods ebenfalls durch die Philister stattgefunden haben mußte, was alsdann aber in den Tagen des Heli geschehen war.

Wegen der Warnung vor dem Abfalle zum Götzendienste, die ersichtlich als Tendenz der gesamten Abhandlung zu tage tritt, wollte man die Abfassung bis in die spätere Zeit Salomons herabrücken; ja Bertheau[1]) möchte auch diese Schrift, wie die sämtlichen prophetae priores, dem Esra (Esdras) zueignen.

Allein nach dem Tode des Hohenpriesters Heli, eben in den Tagen Samuels, war eine derartige Paräneſe wohl ebensosehr am Platze, weil nun auch noch Gefahr von außen drohte, was zu Salomons und beziehungsweise Esdras Zeit nicht, beziehungsweise nur in geringem Maße, der Fall war. Augenscheinlich müßte wenigstens die Stelle I, 21: „Die Jebusiter wohnen in Jerusalem unter den Benjaminiten bis auf diesen Tag" auf eine sehr viel frühere Zeit leiten, da ja David erst im 8. Jahre seiner Herrschaft die Jebusiter vollends vertrieb.[2])

Gemäß iudd. XI, 40 wird zu des Verfassers Zeit die Trauer der Tochter Jephtes über das Gelübde ihres Vaters noch immer mit einer jährlichen Gedächtnisfeier geehrt; auch dieser Umstand führt zu der Annahme einer ziemlich frühen Abfassungszeit, da sich (namentlich im Zusammenhalte mit späteren Erfahrungen, wie der bald wieder außer Übung gekommenen Judith- und Nikanorfeier) wohl nicht annehmen läßt, es werde die Erinnerung an ein doch mehr nur die Familie des Jephte denn das ganze Volk berührendes Ereignis durch Jahrhunderte hin jährlich erneuert worden sein.

Andererseits mag noch zum Erweise dafür, es sei das Richterbuch früher als das 1. Königsbuch auch (1. Buch Samuel überschrieben; so in der Massorah) verfaßt worden, darauf Gewicht zu legen sein, daß gewisse späterhin stereotype

---

[1]) Kommentar zum Buche der Richter und Ruth. Leipzig 1845.

[2]) 2. Regg. V, 6.

Ausdrücke, wie יְהוָה צְבָאוֹת (Herr der Heerscharen), נַחֲלַת יְהוָה (Erbe des Ewigen — vom Volke Gottes verstanden), welche bereits im ersten Königsbuche[1]) und von da ab mehrmals begegnen, gleichwohl im Richterbuche noch vergeblich gesucht würden.

III. Von weniger bedeutenden Enantiophainomenen abgesehen pflegt man sich namentlich daran zu stoßen, daß eines im 1ten Königsbuche XII, 11 genannten Richters Badan (בְּדָן) im Richterbuch keine Erwähnung geschieht. Aber möglicherweise wäre בְּדָן ein Schreibversehen für בָּרָק; oder es ist soviel wie der „in Dan Ansässige", womit Samson gemeint sein könnte; oder endlich es wurde ein sonst nicht weiter bekannter Richter des Namens Badan aus einem nicht weiter bekannten Grunde (wie Heli und Samuel) im Richterbuche absichtlich ausgelassen. Am ernstesten zu nehmen bleiben immerhin die chronologischen Schwierigkeiten; nämlich laut 3 Regg. VI, 1 war der Bau des salomonischen Tempels 480 Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten in Angriff genommen worden. Dagegen würde die Zusammenzählung der einzelnen Daten im Buche der Richter schon eine über 400 hinaufgehende Summe beziffern; und allerdings schloß man, durch unrichtige Interpunktion irregeleitet, fälschlich zuweilen aus act. app. XIII, 20 (Vortrag des Paulus in Antiochia-Pisidiä — eine Geschichtspredigt gleich der des Stephanus —), wie wenn jenes Orts 450 Jahre für die Richterzeit angesetzt wären.*) Allein in Wahrheit zählt der Apostel wegen Vers 17 des c. XIII die 450 Jahre von der Geburt des Verheißungssohnes Isaak bis zur Verlosung des Verheißungslandes Kanaan. Ferners ergibt sich aus der Vergleichung von iudd. X, 7 mit XIII, 1, daß wenigstens von Jephte ab wegen der gleichzeitigen Bedrückung durch die Ammoniter und Philister nichtmehr ausschließlich akoluthistisch, sondern synchronistisch gerechnet werden muß. Zieht man nun die gesicherten Zahlen: 40 Jahre des Wüstenzuges + 25 Jahre des Josue + 40 Jahre des Samuel und Saul**) + 40 Jahre des David und die 4 ersten Jahre des Salomon; mithin 40 + 25 + 40 + 40 + 4 = 149 Jahre von den 480 Jahren (des obigen Citates) ab; so verbleiben für die Richterperiode 331 Jahre, eine Zahl, die gewiß um so richtiger ist, als auch Archinard***) mit Hilfe ägyptologischer Forschungen zum gleichen Ergebnisse kam.

---

[1]) So 1. Regg. I, 3. 11. IV. 4; resp. ibid. X, 1; XXVI, 19; 2. Regg. XX, 19, XXI, 3.

*) S. Kaulen, alttestamentliche Einleitung, S. 180.

**) Nach Jos. antiqq. VII, 14, 9 herrschte Saul noch bei lebzeiten Samuels 18 und nach dessen Tod 22 Jahre.

***) La chronologie sacrée, basée sur les découvertes de Champollion. Paris 1841, p. 44.

Das Verhältnis zwischen I, 1 und II, 8 (erst die Angabe, daß nach Josues Tod das im weiteren Verfolge Dargestellte sich ereignet habe und dann der Bericht vom Tode Josues) wurde schon oben (beim Buche Josue) beleuchtet. Josues Tod ist deshalb an die Spitze gerückt, weil er einen Wendepunkt in der Bundestreue des Bundesvolkes bezeichnet. Zwischen iudd. I, 18 und 27, 28, sowie III, 3 besteht kein Widerspruch, soferne die Eroberung von Philistäa (Gaza) im Süden und von Galiläa (Mageddo) im Norden keineswegs mit der Ausrottung der Bewohner sich deckte.

Dagegen muß die Stelle X, 4 anbetrachts Numeri XXXII, 41 wohl wie eine Interpolation erscheinen. Die nach dem beträchtlich älteren Manassiten Jair — dem Zeitgenossen des Moses — benannten Ortschaften in Basan konnten, selbst wenn sie nach vorübergehendem Verluste[1]) durch den weit jüngeren Richter Jair zurückzugewinnen waren, doch füglich nicht nach diesem erst den nie verlorenen Namen zurückerhalten haben.

Noch wollte man aus sprachlichen Gründen die Einheitlichkeit des Verfassers in Abrede stellen. Man verwies z. B. auf die Eigenheit des sogenannten ש praefix. (anstatt אֲשֶׁר)[2]) im Debboraliede, um so die früher mehrerwähnte Urkundenhypothese auch auf das Buch der Richter zu übertragen. Indes wird ja auch niemand verkennen, daß die poetische Diktion in Einzelnheiten der Sprache von der prosaischen Berichterstattung regelmäßig abzuweichen pflegt; als Verfasserin des Liedes ist Debbora ausdrücklich genannt; das Lied wird ja auch stets nach ihr benannt.

Die Aufnahme eines fremden Liedes in den Kontext der Darstellung rechtfertigt aber doch noch lange nicht die Annahme einer Mehrheit von Verfassern für das Buch.

Umgekehrt zeugt namentlich die im Hauptteile durchaus gleichmäßige Diktion, welche sich in der häufigen Wiederkehr bestimmter Redewendungen zu erkennen gibt (so z. B. fecerunt malum in conspectu Domini; . . . addiderunt facere malum in consp. Domini; . . . peccaverunt veteribus iungentes nova etc.), mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit für die Einheitlichkeit der Abfassung.

Sehr beachtenswürdig ist noch das chronologische Datum iudd. XI, 26; von Mosis Tod bis Jephte waren hienach 300 Jahre verflossen, aber die Addition der Amts- = Bedrückungs- und Friedensjahre im Richterbuche selbst ergibt den genaueren Posten von 284 Jahren.

IV. a) Die Verlässigkeit des überlieferten Textes, wenigstens der Hauptsache nach, folgt schon aus inneren Gründen. Mit der größten

---

[1]) Hypothese Kaulens a. a. O. S. 182, gestützt auf 1. Chr. II, 23.

[2]) Über ש als die ursprüngliche Form nach Sperlings Untersuchung s. oben S. 16, Note 1.

Unparteilichkeit werden die Licht- und Schattenseiten bei Schilderung von Persönlichkeiten und Zeitverhältnissen nach gebühr verteilt. Es wird nicht verschwiegen die Grausamkeit der Stämme Juda und Simeon gegenüber dem Adonibezek (I, 6); die Entartung des Abimelech, des vielfachen Brudermörders*) (IX, 5); die unnatürliche Wollust, welche namentlich innerhalb des Stammes Benjamin zum Durchbruche kam (c. XIX sqq.). Andererseits verrät eine Stelle, wie VIII, 14, wonach ein zufällig aufgegriffener Junge sich des Schreibens kundig erweist, daß eine gewisse formale Bildung in weiteren Schichten des Volkes nicht fehlte. Die an sich ja höchst auffälligen Thaten des Nasiräers Samson (gerade das Nasiräat ein laut sprechender Gegensatz zur Verstümmelungsmanie der phönizischen Götzenpriester) gewinnen an Glaubwürdigkeit bei der Erwägung, daß sie den prahlerischen Philistäern ebenso die Allmacht des Bundesgottes Jahve zu zeigen geeignet waren, wie ehedem die Wunder des Moses und Aaron für den Ideenkreis der Ägypter; jene des Josue für den der Kanaaniter berechnet waren (die Verehrer der Naturkräfte werden durch diese selber geschädiget).

b) Die Hauptbedeutung des Richterbuches liegt in seinem typischen und moralischen Gehalte.

Jahel behandelt der heilige Bernhard**) als einen Typus der Gebenedeiten. Das Vlies Gedeons ist symbolisch ein Bild Israels gegenüber den Heidenvölkern; typisch ein Bild des jungfräulichen Schoßes der Gottesgebärerin. Ganz besonders erscheint Samson durch die außerordentlichen Vorgänge bei seiner Geburt, in seinem Leben und nach seinem Tode noch als Typus des Erlösers.

Besonders trefflich läßt sich das Schicksal Samsons auch im moralischen Sinne verwerten. Sobald der Mensch der Sinnlichkeit sich zugewandt (Delila = Dalila V. = Schwäche), verfällt er in den Schlaf der geistigen Trägheit und wird er von den Stricken des Lasters gebunden. Er verliert die Haare — bei Samson die Träger übernatürlicher Stärke. (Gnade und Verdienste gehen ihm verloren — **opera mortificata et mortua**). Dann wird ihm das Auge ausgestochen (Verlust des Lichtes der übernatürlichen Erkenntnis); es harret sein der Kerker (geistige Gefangenschaft, Schwächung der Willensfreiheit); er muß niedrigste Sklavenarbeit verrichten, die Mühle treten (er wird ein Sklave der entehrendsten Leidenschaften). Dann übriget ihm nur noch die Säule des Glaubens, welche umspannend er hoffen darf, seine Feinde zu töten und selbst zu einem neuen Leben zu erwachen (der Prozeß der Rechtfertigung).***)

---

*) Seit Kain war kein Brudermörder mehr in der Schrift zu nennen gewesen; und der Sohn eines Gedeon Jerobaal war ein siebzigfacher! Und das Sichem der Patriarchen war der 30jährige Schauplatz seiner Tyrannei!

**) Sermo 2$^{dus}$ super: Missus est Gabriel angelus etc.

***) Cfr. Tridentinum, sessio VI$^{ta}$, c. VI$^{tum}$.

ad IV. a) Wenn es im Richterbuche Partieen gibt, deren Inhalt ein Skeptiker auf ihren Wahrheitsgehalt erst prüfen möchte, so sind es die Berichte über Gedeon, Jephte und Samson. Aber gerade diese Heldenrichter werden vom Verfasser des Hebräerbriefes[1]) ganz in derselben Fassung vertreten, wie sie allein dem Richterbuche eignet.

Während schon der Synkellos Georgios in seiner Chronographie[2]) in den Heraklesmythen der Griechen eine Entlehnung und Entstellung der Geschichte Samsons vermutet, blieb es jedoch erst den modernsten Kritikern vorbehalten, einem Steinthal, Grill und Goldziher — die Geschichtlichkeit eines Samson, Jephte und Gedeon zu verneinen.

So erblickt Steinthal H.[3]) in den Neigungen Samsons zu den 3 Philistäerinnen einfach eine mythische Einkleidung der thatsächlichen Fruchtbarkeit des Sonnengottes . . . Vom Löwen kommt Honig; der Honig wird am reichlichsten bereitet im Sommer, da der Sonnengott den Zenith erreicht hat. Samson verbrennt mit Hilfe der Schakale die Saaten der Philister — der Sonnenbrand ist den Feldern schädlich. Aus dem Kinnbacken, womit Samson 1000 Philister erschlug, bricht (iudd. XV, 19) eine Quelle hervor; der Sonnengott bekämpft das Unheil, welches zu große Hitze verursacht, dadurch, daß er den Blitz (statt der Keule würde hier der Kinnbacken dieselbe Stelle vertreten) mit dem aus der Wolke quellenden Regen herabschleudert; Samson stirbt an den beiden Tempelsäulen des Fischgottes Dagon; der Sonnengott stirbt im äußersten Westen, wo die zwei Säulen die äußersten Grenzpunkte seiner Wanderschaft andeuten, im Wintersolstitium, da die Sonne im Zeichen des Wassermannes steht.

Oder nach Grill Jul.[4]) erinnert Jephte an den aus der Ilias bekannten Idomeneus von Kreta, welcher ebenfalls in Folge eines unbesonnenen Gelübdes seinen Sohn opfern muß, nichts zu sagen von der gleichfalls verwandten Iphigeniasage. Nun meint Grill, „man könnte sogar zwischen den Namen Iphi, Idomeneus und Iphtäh (wie er das Jephte der V. aus dem Hebräischen transskribiert) eine Verwandtschaft suchen und ist ihm — bildlich zu sprechen — der Vater dieser 3 Geschwister das Sanskritwort Ibhadâç = der sein Angehöriges (Untergebenes) opfert. Durch Vergleichung mit einem indischen Mythus gelangt Grill zu dem Resultate, der seine Tochter opfernde Jephte sei der Sonnengott, welcher die Morgenröte hinwegtilge, sei es ja in der That, „als hauchte diese ihre Seele im aufsteigenden Brande der Sonne gen Himmel aus."

Noch kühner erscheint der Versuch eines Goldziher Ig.,[5]) welcher glauben machen will, als das hebräische Volk aus einem nomadisierenden zu einem ackerbautreibenden geworden, sei die Vorstellung von dem früheren Kampfe der Sonne

---

[1]) XI, 32.
[2]) In der Dindorf'schen Ausgabe I, 309.
[3]) Dessen Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1862. S. 129 ff.
[4]) Die Erzväter der Menschheit, 1. Abteilung, S. 30 ff. Leipzig 1875.
[5]) Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876. S. 308.

gegen die ihr widerstreitenden Naturelemente in einen Kampf nationaler (natürlich mythischer) Helden gegen feindliche Nachbaren umgebildet worden; mit einer geradezu verblüffenden Ungenauigkeit wird der folgende, zusammenfassende Satz geleistet: „Die Ziege (richtiger wäre doch wohl die Gazelle) Jâĕl, der Blitz, Bârâk, der Zerschmetterer, Gidĕôn, lauter mythische Ausdrücke (als solche von Steinthal ins Klare gebracht) werden gegen die Philistäer (sic!) ins Treffen gesandt."

Ungleich mehr Befriedigung gewährt, was die solide, assyriologische Forschung zur Bestätigung des Textes im Richterbuche bietet.[1]) So ist z. B. der Götze Dagon (iudd. XVI, 23) als Da-kan auch von den Assyriern gefeiert worden. Zum öfteren begegnet man auf den Monumenten mit Fischhaut bekleideten Personen, d. h. Priestern, welche zu ehren des Gottes, dem sie dienen, eine Fischhaut angelegt haben. Schon im 2. Jahrtausend v. Chr. ist der Dagonkult (beziehungsweise Dakankult) in Babylonien bezeugt.

Auffällig möchte die Ausdrucksweise (iudd. XVIII, 27): שָׂרְפוּ בָאֵשׁ = sie verbrannten mit Feuer — erscheinen; aber unzähligemal kehrt in den assyrischen Inschriften der gleiche Pleonasmus wieder: ina isaati asruup = mit Feuer verbrannte ich.

Auf innere Gründe ist kein allzu großes Gewicht zu legen. Wenn aber eine solche Fülle charakteristischer Züge, wie das im Richterbuche der Fall ist, zu einem einheitlichen Gesamtbilde sich vereiniget, so daß in Form und Inhalt nichts sich findet, was jener Zeit des Überganges vom theokratischen System zu einer monarchischen Verfassung widerspricht, so muß doch auch eine derartige Beobachtung für die Richtigkeit des Berichteten sprechen. Wie allen damaligen Umständen angemessen erscheint z. B. der bedeutsame Traum, welchen ein Madianiter, von Gedeon und seinem Knappen Phara belauscht, dem andern mitteilt![2]) Ein Gerstenbrot rollt auf ein Zelt hernieder und macht dasselbe von Grund aus umstürzen. Das Zelt ist dem Beduinen Bild des Lagers; das Gerstenbrot Bild der Armut. Nachdem den beduinischen Madianitern Israels Erhebung unter Gedeon durch Kundschafter zweifellos zu ohren gedrungen war, begreift es sich leicht, wie die Furcht vor Israels Gott, der seinem Volke mehr als einmal wunderbar geholfen, der erregten Vorstellungskraft eines Madianiters das erwähnte Traumbild vorführte, welches den von ihm angeredeten wegen der Verständlichkeit jener beiden Bilder zur richtigen Deutung sofort befähigte.

Nur das ist richtig, einzelne Ausdrücke im heutigen massoretischen Texte erscheinen fehlgegriffen, so II, 9 תִּמְנַת־חֶרֶס statt סַרַח ת, wie alle Übersetzungen richtig lesen; oder XII, 7 ist בְּעָרֵי falsch punktiert an Stelle des archaistischen Genitivs בַּעֲרִי; oder XIV, 15 las wenigstens die LXX (τῇ τετάρτῃ sc. ἡμέρᾳ) הָרְבִיעִי anstatt des הַשְּׁבִיעִי der Massorah.

---

[1]) Vgl. Schrader, a. v. a. O. S. 79—86.

[2]) Iudd. VII, 13 et 14. Von Calderon in einem autó behandelt, das den Titel führt: sueños hay, que verdad son = es gibt Träume, welche Wahrheit sind.

b) Die Wichtigkeit des Richterbuches entfällt nach der typischen, wie nach der moralischen Seite. Zumal Samson, der wie ein Starker handelte und wie ein Schwacher litt, ist dem heiligen Augustin[1]) ein Vorbild des gottmenschlichen Erlösers, wenn auch der heilige Hieronymus[2]) von der Gesamtheit der Richter behaupten durfte: „in iudicum libro, quot principes populi, tot figurae sunt.“ Schon der Name Samson, in der Deutung des Josephus ὁ ἰσχυρός, mag wie jener des später (im folgenden Paragraphen) zu betrachtenden Booz (בּוֹעַז) vorbildlich für denjenigen gefaßt werden, der als „der Stärkere“, „der starke Held“ im Evangelium bezeichnet ist.[3])

Wie Samsons Geburt durch einen Engel verkündiget worden, so nicht minder die Geburt Jesu durch einen Engel.

Wie Samson hinter seinen Eltern zurückblieb, als der Geist des Herrn über ihn kam, um einen Löwen zu erwürgen; so war der Herr hinter Maria und Joseph zurückgeblieben, als der Geist ihn trieb, zum erstenmale seine übernatürliche Kraft im geistigen Kampfe zu zeigen.[4]) Die Väter bemerken ferners, wie Samson im Grimmigen, den er mit der Hand erlegte, Süßigkeit fand; so habe Christus den Löwen des Heidentums ohne äußere Waffe überwunden; und nach der Überwindung hatte der Heide Honig im Munde — das süße Lob des wahren Gottes.

Samson wählte seine Frau aus den Heiden; auch der Herr erwählte seine Braut aus den Heidenvölkern.[5])

Samson bereitete ein Schadenfeuer den Saaten der Philister, aber nicht aus Übermut, sondern um sie für ihre Wortbrüchigkeit zu strafen; so hatte einmal auch der Herr, um die Heiden von seiner Allmacht zu überzeugen, durch Bannung von Dämonen in eine Schweineherde den Gerasenern[6]) fühlbaren Schaden zugefügt. Wie Samson in der Höhle Etham von seinen eigenen Volksgenossen verfolgt ward, indes vergeblich, da seine Stunde noch nicht gekommen: so der Herr von seinen Brüdern dem Fleische nach — den Juden —, ohne daß sie ihm aber etwas anhaben konnten.)[7]

Wie Samson die 1000 Philister mit dem Kinnbacken eines Esels erschlug, so überwand der Herr seine Gegner durch die Einfalt und Geduld seiner Apostel, der galiläischen Fischer. (Gregor d. Gr.)

Wie der tote Kinnbacken noch lebendiges Wasser spendete, so sind auch die toten Apostel noch lebendige Glaubensquellen durch ihre Schriften und die späteren Aufzeichnungen des von ihnen mündlich Überlieferten.

---

[1]) Sermo de tempore, 107, 2.
[2]) Ep. ad Paulinum c. VII.
[3]) Matth. III, 11; XII, 29; Luk. XI, 22.
[4]) Luk. II, 43 sqq.
[5]) Vgl. Römerbr. IX, 24; Epheserbr. V, 25.
[6]) Matth. VIII, 32 ff.
[7]) Joh. VIII, 59.

Wenn auch der heilige Ambrosius[1]) über das spätere Leben Samsons so urteilen muß: „Der kräftige und starke Samson erwürgte einen Löwen; aber seine Leidenschaften konnte er nicht erwürgen; er zerriß die Banden seiner Feinde, aber die Banden seiner Begierden zerriß er nicht; fremde Ernten zündete er an, aber vom Feuer einer falschen Liebe entzündet, verlor er die Ernte seiner Tugenden" — so ist er doch auch jetzt noch nicht unwert, bei aller subjektiven Verirrung objektiv ein Typus des Herrn zu sein (gerade so, wie auch der unwürdige Priester die Fähigkeit, Christi Stellvertreter zu sein, nicht verliert). Das Vorbild wird hier zum Schattenbild, aber auch vom Schatten läßt sich ja auf den Körper zurückschließen. Wie sinnliche, natürliche Liebe den Samson nach Gaza getrieben und dort seiner Freiheit beraubte, er aber mit Macht die Thorflügel aushob: so hat die übernatürliche, sittliche Liebe zum verdorbenen Geschlechte den Herrn ins Grab gebracht; aber mit Macht hat er die Riegel desselben gesprengt.[2]) Wie Samson durch die um 1100 Silberlinge von jedem der 5 Philistäerfürsten bestochene Dalila den Feinden verraten ward, so der Heiland durch den um 30 Silberlinge (שְׁקָלִים) gedungenen Judas.[3])

Wie Samson nur weil er selbst es wollte in die Hände der Philister fiel; so konnten auch die Schergen in Gethsemani den Heiland erst ergreifen, als er selbst die Einwilligung gegeben.[4]) Gleichwie der geblendete Samson vom Thale (שׂוֹרֵק) Sorek (Traubenthal) nach Gaza hineingeschleppt wurde, um dort auf die beschimpfendste Art verhöhnt zu werden, so der Herr in gleicher Absicht durch das Thal Cedron nach Jerusalem. Wie Samson allein für sein Volk litt und stritt und durch seinen Tod eine rettende That vollbrachte, so rang der Erlöser allein am Kreuze für die Menschheit und überwand er den Tod durch seinen Tod.[5]) Wie der tote Samson von seinen Brüdern geholt und im Grabe seines Vaters beigesetzt wurde,[6]) so war auch der tote Jesus von frommen Israeliten pietätsvoll bestattet worden.[7])

Als lebenslänglicher Nasiräer endlich war Samson Vorbild desjenigen, der in der 30jährigen Zurückgezogenheit zu Nazareth und in der Beobachtung reinster Virginität in einem ungleich idealeren Sinne נָזִיר gewesen, als dies von Samson gelten konnte.[8])

Die typische Bedeutung der Debbora, Jahel,[9]) Gedeons darf als bekannter

---

[1]) Apol. David. l. 2. c. III.

[2]) St. Gregor d. Gr. homil. in evangel. 21, 7.

[3]) Matth. XXVI, 15.

[4]) Joh. XVIII, 6.

[5]) 1. Korinth. XV, 55.

[6]) Kebr Schamschun (Grab Samsons) oder Scheikh Gerib (der verwandte Fürst) noch jetzt gezeigt bei Khörbet Aselin s. heiliges Land 1877. S. 16. A. 119.

[7]) Marc. XV, 46.

[8]) Matth. II, 23 und iudd. XIII, 5.

[9]) Sie wird auch von Calderon in einem autó gefeiert, das die geistvolle Aufschrift aus Proverb. c. XXXI führt: quien fallera muger fuerte — Mulierem fortem quis inveniet?

vorausgesetzt werden. Hier nur noch die Erinnerung, daß das vom Himmelstau benetzte Vlies Gedeons auch in der kirchlichen Liturgie als ein Vorbild des vom heiligen Geiste überschatteten uterus Mariens gefaßt erscheint in der antiph. 2da in vesperis et laudibus circumcisionis Domini.

Betrachtet man die Richterperiode noch im Verhältnisse zur vorangehenden Zeit des Josue und etwa selbst auch noch des Moses, so wird sich eine vielleicht überraschende Ähnlichkeit zwischen dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter bis Konstantin kaum verkennen lassen. Unter Moses und Josue erscheint das Wunder fast als Regel (fortdauernder Mannaregen; wunderbare Siege bei Jachza, Edrai, Jericho, Gabaon, See Meerom); in der Richterperiode tritt es mehr als Ausnahme und vereinzelt hervor, wie bei Gedeon und Samson. Ähnlich fließt in der nachapostolischen Zeit der charismatische Gnadenstrom nichtmehr so reichlich, wie in der apostolischen. Dem Kinde gleich, das entwöhnt und heranwachsend lernen muß, auf eigenen Füßen zu stehen und seinen eigenen Willen frei zu bethätigen; so mußte auch für das alt-, wie für das neutestamentliche Gottesvolk eine Zeit der Prüfung und Bewährung kommen. Als solche charakterisieren sich Richterzeit und Zeit der Verfolgungen, beide ungefähr den Zeitraum von 3 Jahrhunderten mit Unterbrechungen umfassend. Gleichwie das erste Paar einmal sich entscheiden sollte, so auch das erste Volk, das Volk der Erwählung. Äußere und innere Kämpfe, die nicht mehr so rasch niedergeschlagen werden, wie in den früheren Tagen, folgen sich reihenartig. Den feindlichen Nachbarvölkern entsprechen die heidnischen Kaiser Roms; den Spaltungen unter den Stämmen die Irrlehren, sowie der noch ziemlich lockere hierarchische Verband. (Der Primat noch wenig gefestiget; blos Partikularsynoden — von Jerusalem bis Nicäa [*Νίκαια*] kein ökumenisches Konzil!) Aber wenn auch diese beiden Epochen an Vollkommenheit nicht an die vorausgehenden reichen und von späteren übertroffen werden; wenn, wie der ehrwürdige Gerlach[1]) es ausdrückt, „auch unter diesen Knechten des Herrn (einem Gedeon und Samson zumal) das heilige Feuer in wunderlichen, zum teil wilden Zuckungen auflodert,[2]) sohin ein David, Zorobabel, Jesus der Hohepriester weit würdigere Typen Jesu darstellen; wenn andererseits ein Irenäus sich vom Chiliasmus nicht frei erhielt; ein Cyprian bezüglich der Gültigkeit der Ketzertaufe, irrige Anschauungen verteidigte, eines Origenes und Tertullian mit ihren Verdiensten und Mißverdiensten nicht zu vergessen; wenn die großen Kirchenlehrer und Kirchenväter in der kon-

---

[1]) S. Bachmann, Kommentar zum Richterbuch. Berlin 1868. S. 7 ff.

[2]) Samson gemahnt öfters an den Orlando furioso! Er ist recht eigentlich ein Prototyp, besser Symbol, der Richterzeit, gerade wie Abraham ein solches der Patriarchenzeit gewesen war. In ihm erscheint gleichfalls Israels Schicksal präformiert. Wie Samson als Nasiräer der Erkorene Gottes war, zum Unterpfande des göttlichen Wohlgefallens besondere Stärke besaß, durch den sündhaften Umgang mit Heiden aber sein Verderben heraufbeschwor und erst durch Reue wieder zur Gnade gelangte; so war Israel, so lange es Gott treu blieb, das erwählte, als es abfiel, das verworfene, und wird es dereinst — am Ende der Tage — das wiederbegnadigte Volk sein.

stantinischen und nachkonstantinischen Zeit jene an Bedeutung überragen — so ist doch auch eine solche Wahrnehmung nicht minder lehr- als trostreich, zugleich in der Akkommodation des sens. moralis.

In letzterem Sinne mag doch wohl auch noch darauf hingewiesen sein, wie der edle Joathan, — Gedeons jüngster Sprosse —, der den Sichemiten einen Sittenspiegel vorhält, ihnen das Unrecht verweist, das Recht weist und vor Abimelech warnt — das Bild eines echten, wohlberatenen und darum auch wohlberatenden Volksfreundes zeigt; indes Gaal, der Sichemite, ein Demagoge im schlimmen Sinne, dem Volke schmeichelt, alles Unrecht auf den verhaßt gewordenen Abimelech abwälzt, zum aktiven Wiederstande reizt und so sein und der Sichemiten Verderben herbeiführt.

Inhaltlich und der Abfassungszeit gemäß noch in die Sphäre der Richterepoche hineinfallend reiht sich an

## B. Das Büchlein Ruth.

### §. 16.

I. Dasselbe berührt bereits die Familiengeschichte Davids, des wie bekannt noch vom Richter Samuel gesalbten Königes; passend steht es darum in der Mitte zwischen dem Richterbuche und den sogenannten Büchern Samuels.

In vier Kapiteln schildert es die Geschichte einer der hervorragendsten Ahnfrauen jenes großen Königs. Zufolge einer Hungersnot, wahrscheinlichst, als die Madianiten zur Erntezeit eingefallen waren (iudd. c. VI), also um 1200 circa v. Chr., war Noëmi mit ihrem Gatten Elimelech und ihren beiden Söhnen Mahalon und Chelion von Bethlehem-Juda nach Moab ausgewandert. Daselbst hatten beide Söhne die Moabitinnen Ruth und Orpha zu Frauen genommen. Nach dem Tode des Gatten und der Söhne kehrte Noëmi, nur von ihrer anhänglichen Schwiegertochter Ruth begleitet, nach Bethlehem zurück. Dort fanden beide wohlwollende Aufnahme bei ihrem Verwandten Booz, der mit Ruth sogar die Pflichtehe (Leviratsehe = יבום) einging, wodurch sie, die zuvor fremde und Heimatlose, nunmehr Stammmutter Davids und damit auch des Davididen Christus wurde.

Daß auch in der rauhen, sturmbewegten Richterzeit ein zartes Pflänzchen gedeihen konnte, beweist das Büchlein Ruth. „Als die Richter richteten“[1]) — wahrscheinlich zur Zeit Gedeons[2]) — war Noëmi aus Moab heimgekehrt, nach einem etwa zehnjährigen Aufenthalte in Moab, da ihre Schwiegertöchter

---

[1]) Ruth. I, 1.

[2]) Die Angaben des Josephus (antiqq. V, 9, 1), wonach die Begebenheit der Rückkehr Noëmis in die ersten Zeiten des Priestertumes Heli's, bald nach Samsons Auftreten,

beim Aufbruche aus der Moabitis ja noch heiratsfähig sein mußten.[1]) Laut IV, 21 und 22 lebte Ruth in der 4ten Generation vor David († 1015 v. Chr.); auch diese Erwägung führt, wenn man für die Generation beiläufig 50 Jahre ansetzt, mithin 4 × 50 = 200 Jahre in Rechnung bringt, auf 1015 + 200 = 1215 oder 1200 in numero rotundo vor Christus.[2])

Aus Bethlehem Juda, zuvor um seiner Fruchtbarkeit willen Ephrata (אֶפְרָתָה von פָּרָה i. q. פָּרָא = φέρω, fero[3]) geheißen, war das Ehepaar Elimelech und Noëmi ausgewandert. Die Verheiratung der Söhne mit Moabitinnen verstieß kaum gegen Deuteron. XXIII, 3, da der Mann in der Wahl freier war, als das Weib, welches bekanntermassen eine keineswegs ebenbürtige Stellung einnahm. Nachdem die Hungersnot in Bethlehem vorüber, kehrt Noëmi heim, begleitet von der treuen Ruth, die ihre Anhänglichkeit an Noëmi in die herrlichen Worte kleidet: „Dein Volk ist mein Volk und dein Gott auch mein Gott.“[4]) Nach der Überlieferung war Booz, auf dessen Feldung Ruth für ihre betagte Schwiegermutter zur Zeit der Gerstenernte[5]) und wiederum später zur Zeit der Weizenernte[6]) Ähren las, ein Brudersſohn oder Neffe des Elimelech. Sein Wohlgefallen an Ruth gründete sich hauptsächlich darauf, daß „sie unter den Fittigen des Gottes Israels sich geborgen.“[7]) Im weiteren Verfolge macht Noëmi die Ruth aufmerksam, Booz sei ihr Verwandter, woraus sich die moralische Pflicht zur Eingehung der Leviratsehe (Verwandten- beziehungsw. Schwagerehe[8]) ergab. Der mit Rücksicht hierauf erteilte Rat der Noëmi (c. III des Büchleins) an Ruth war sicherlich um so gerechtfertigter, als Noëmi die Abneigung der Schwäger (eventuell deren Söhne) gegen derlei Ehen im allgemeinen; jene des nächstverwandten Lösers (גֹּאֵל) (cfr. IV, 6 der V.) im besonderen — er war vielleicht ein älterer Neffe des Elimelech als Booz — ohne Zweifel kannte. Die Antwort des Booz an die Ruth gibt Zeugnis von seiner Verständigkeit (III, 11), Gewissenhaftigkeit (III, 12 ff.) und Herzensgüte (III, 15). Vor 10 Zeugen besprach sich alsdann Booz mit dem nächsten Verwandten, ob

---

fallen müßte, leidet an innerer Unwahrscheinlichkeit; denn in diesem Falle müßte Noëmi an 100 Jahre in Moab verweilt haben und ihre Schwiegertöchter (Schnuren) als Matronen noch heiratsfähig gewesen sein.

[1]) L. c. I, 9.

[2]) Abweichend von der LXX und V. weisen M. und P. dem Büchlein nicht die ihm chronologisch zukommende Stelle an.

[3]) Davon auch Ἀφροδίτη, gewiß nicht von ἄφρος und δύνω, weil in diesem Falle Ἀφροδύτη geschrieben sein müßte; so ist auch Venus wohl von בָּנָה herzuleiten.

[4]) L. c. I, 16.

[5]) Um Ostern; am 16. Nisan das Opfer der Gerstenähren.

[6]) Um Pfingsten; am Pfingstfeste das Opfer der (gesäuerten) Weizenbrote.

[7]) L. c. II, 12.

[8]) L. c. IV, 5. Der יָבָם = levir = Schwager (letzteres nach den Digesten quasi laevus vir uxoris, vielleicht weil der Schwager im Unterschiede vom Manne bei der Römerin zur linken Seite der Frau zu gehen pflegte) sollte die kinderlos gebliebene Gattin seines Bruders ehelichen, um auf dessen Namen ihr Nachkommen zu erwecken.

er gewillt wäre, den Acker des Elimelech, das Eigentum der Noëmi als dessen nunmehriger Intestatserbin, dessen Nutznießung (usucapio) bei der Auswanderung zur Beschaffung des Reisegeldes veräußert worden war, zurückzulösen, indem er die von dem (im Texte nicht genannten) Gläubiger an die Noëmi geliehene Summe erstattete. Dazu würde der Goël bereit gewesen sein und dafür den Acker der Noëmi zurückerhalten haben. Allein der Versorgung der Noëmi durch Heirat mit ihrer Adoptivtochter Ruth wollte er sich entschlagen, unter dem nichtigen Vorwande, er dürfe es seiner eigenen Familie an Nachkommen nicht fehlen lassen. Daher trat jetzt Booz in seine Rechte, dadurch, daß er den Acker löste zugleich mit Anheiratung der Ruth, welche wegen Adoptation durch die kinderlos gewordene Witwe Noëmi als Erbtochter des Elimelech in betracht kam. Die Zeremonie der חֲלִיצָה (exuviae) — das Ausziehen der Schuhe (Symbol des Verzichtes), während das Betreten des Bodens Zeichen der Inanspruchnahme gewesen wäre — geschah hier durch den sein Recht abtretenden Goël selbst; nur dem Schwager pflegte die Verschmähte die Schuhe auszuziehen.[1]) Das Spucken ins Angesicht des Zurückweisenden (Deuteron. XXV, 9 vorgesehen) unterblieb seitens der Ruth aufs bestimmteste, weil ja Booz wirklich ablöste.[2]) Zuletzt berichtet der Text die Beglückwünschung der Mutter gewordenen Ruth unter Hinweis auf die Kanaaniterin Thamar (wie Ruth eine Heidin), die ebenfalls in Folge einer (vormosaischen) Pflichtehe Mutter geworden. Den Schluß macht eine Geschlechtstabelle von Phares, dem Sohne der Heidin Thamar, bis David, dem Nachkommen der Heidin Ruth. Man kann unmöglich in der Genealogie des Heilandes das wahrhaft katholische Moment verkennen, wonach 4 Heidinnen als dessen Ahnfrauen prangen: Thamar, die Gattin des Juda; Rachab, die Gattin des Salmon; Ruth, die Gattin des Booz (und Mutter des Obed), sowie späterhin Bethsabee, die Gattin des David.

II. Gerade aus der Stammtafel des David, welche am Schlusse des Büchleins vorfindlich, wollte man aber den Schluß ziehen,*) selbes müsse nach David entstanden sein. Und doch folgt aus der Fortführung des Geschlechtsregisters bis David nur, daß das kleine Werk nicht vor David abgefaßt sein konnte. Außerdem sprechen genügende innere Gründe dafür, daß die Tradition des Talmud,**) der Verfasser sei Samuel gewesen, sehr wohl sich halten läßt. Die Verschiedenheit des Stils gegenüber dem gleichfalls Samuel beigelegten Richterbuche läßt sich einmal aus der Verschiedenheit des Inhaltes, mehr noch aus der Verschiedenheit der benützten Auf-

---

[1]) Cfr. Artikel Leviratsehe in Winer, Realenzyklopädie. (Die chalizah ist bei den orthodoxen Juden noch zur Stunde üblich.)

[2]) Die abweichende Angabe des Josephus (antiqq. V, 9, 4) entbehrt der näheren Begründung.

*) Welte, Artikel Ruth im Kirchenlexikon.

**) baba bathra fol. 14, b: שְׁמוּאֵל כָּתַב סִפְרוֹ שֶׁל שׁוֹפְטִים וְרוּת.

zeichnungen hinlänglich erklären. Kein anderer wie Samuel, der nach Verwerfung des Saul den David gesalbt hatte, konnte ein größeres Interesse finden, durch Darstellung der Geschichte der Ruth die Abkunft Davids zu verteidigen gegen die Anschuldigungen der saulitischen Partei, welche begreiflich nicht unterlassen haben wird, auf das heidnische Nationale seiner Ahnin Ruth höhnisch hinzudeuten.

Ein apologetisches, nicht jedoch ein polemisches Interesse leitete Samuel, das Büchlein abzufassen. Nichts ist unhistorischer als die Unterstellungen eines Jules Soury, Seinecke[1]) u. A., welche in der Verstoßung des Benjaminiten Saul durch Gott lediglich eine gelungene Intrigue des Verschwörers Samuel und des übermächtig gewordenen Stammes Juda erblicken. Allein hiegegen spricht schon der innere Grund, daß Samuel ja gar nicht dem Stamme Juda angehörte, sondern augenscheinlich dem Stamme Levi; hätte er also gegen Saul intriguieren wollen, so hätte er doch wohl einem Angehörigen seines Stammes die Anwartschaft auf den Thron zugebracht. Vor allem aber muß jene Anschuldigung weichen gegenüber dem äußeren Zeugnisse 1. Regg. c. XV, 35, woraus erhellt, daß Samuel auch den verworfenen Saul noch immer aufrichtig bedauerte und betrauerte. Zwar haben manche das Büchlein in die exilische,[2]) andere sogar in die nachexilische Zeit[3]) herabgerückt, namentlich der vorkommenden Araismen wegen. Indes gegen die Datierung in die Zeit nach dem Exile sprechen schon Stellen, wie 1. Esdr. IX, 1 sqq., 2. Esdr. XIII, 1—3; 23—27, aus denen erhellt, wie sehr in der rigoros gewordenen Zeit nach dem Exile auch die Ehen mit Moabitinnen anstößig befunden wurden, wovon in unserem Büchlein noch keine Spur. Die betonten Aramaismen, namentlich der häufige Gebrauch des ה epenthetic. in den Afformanden des Futurs,[4]) sprechen noch lange nicht für die Abfassung zur Exilszeit, sondern umgekehrt dafür, daß der Verfasser ziemlich frühe Aufzeichnungen seiner Arbeit zugrunde legte, wie denn zwischen Begebenheit und Darstellung der Begebenheit ja in der That 200 Jahre inmitten liegen. Viele Berücksichtigung verdient doch gewiß auch der Umstand, daß im alex. Kanon, im Kanon des Melito,[5]) des Origenes[6]) und vielleicht ursprünglich auch im palästinensischen Kanon[7]) Ruth und Richterbuch aufs engste verbunden sind. Ausdrücklich fügt Origenes a. o. a. O. hinzu: „παρ' αὐτοῖς

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel, 1. Teil, Göttingen 1876. S. 291 und öfters.

[2]) Bertheau im Kommentare S. 237. Ewald in der Geschichte des Volkes Israel I, S. 207.

[3]) Bertholdt († als Professor in Erlangen 1822) in seiner Einleitung S. 2352 f. de Wette Schrader, Einleitung §. 240.

[4]) Z. B. תִּדְבָּקִין II, 8, יִקְצְרוּן II, 9, תַּעֲשִׂין III, 4.

[5]) Bei Euseb. h. e. IV, 26.

[6]) Bei Euseb. h. e. VI, 25.

[7]) Indirekt zu erschließen aus Jos. contra Apionem I, 8, weil derselbe Ruth nicht eigens aufführt.

(sc. Ἰουδαίοις) ἐν ἑνὶ σωφετιμ κριταὶ καὶ Ῥουθ." Und noch der heilige Hieronymus läßt sich im prol. galeatus zum Richterbuche über das Verhältnis zwischen beiden Schriften auch in den Augen der palästinensischen Juden also vernehmen: „in eundem (librum iudicum) compingunt Ruth, quia in diebus iudicum facta eius narratur historia — quamquam — bemerkt er äußerst belehrend — nonnulli Ruth et Kinoth inter Hagiographa scriptitent et hos libros in suo putent numero supputandos." Aus liturgischen Erwägungen, weil der Inhalt des Büchleins Ruth zur Lesung am Erntefeste κατ' ἐξ., dem Pfingstfeste am 6ten Siwan, besonders geeignet schien, wurde es mit andern megilloth[1]) (zuletzt waren es, wie bekannt 5) unter den Kethubim eingereiht; aber das geschah sicherlich erst in nachexilischer Zeit, als Esdras die Liturgie reformierte.

III. Die nicht sehr zahlreichen Aramaismen sind keine Neologismen, welche somit wenigstens einzelne Bestandteile der späteren Zeit des Exils zuweisen müßten, vielmehr Archaismen, welche gerade für die treffenden Stücke ein höheres Alter verbürgen. Besonders irrig muß die Meinung erscheinen,*) wie wenn das Geschlechtsregister (IV, 18—22) ein vom ursprünglichen Texte unabhängiger Anhang wäre. Eine solche Annahme ließe sich so wenig begründen, als wenn etwa bezüglich der Genealogie des Herrn bei Matth. c. I eine ähnliche Behauptung aufgestellt werden wollte. Sie erscheint vielmehr im doppelten Sinne als finis operis, nämlich nicht blos als Ende, sondern auch als Zweck des Ganzen. Auch IV, 7 braucht man durchaus nicht für eine Glosse anzusehen.

Indem man fälschlich als Tendenz der Arbeit die Verteidigung der Leviratsehe bezeichnete,[2]) welchem Zwecke doch ein einfacher Hinweis auf Deuteron. c. XXV ebenso gut gedient hätte; oder auch die Rechtfertigung der Toleranz gegenüber den Heiden, wollte man gerade den Schluß des Büchleins für einen Zusatz ausgeben. Allein erwiesenermassen pflegen Anfang und Ende als die signifikante und pathetische Stelle besonders markiert zu werden. Aus gleichem Grunde, wie hier am Ende, steht bei Matthäus die Genealogie am Anfange. Sie geht von Phares bis Naason und von Naason zur Zeit des ägyptischen Auszuges auf Salmon, den Gemahl der Rahab, über, zur Zeit des Einzuges in Kanaan, worauf sicherlich mit Überspringung von einigen Mittelgliedern, da ja Salmon durch 200 Jahre von Booz getrennt wäre, Booz als Sohn des Salmon aus der Rahab angereiht wird.[3])

---

[1]) Die Megillahlesung gleicht ebenso unserer Epistellesung, wie die Torahlesung der Recitation des Evangeliums.

*) Leider auch von Kaulen geteilt, Einleitung S. 185.

[2]) So Benary, de Hebraeorum leviratu, Berolini 1835.

[3]) Cfr. auch 1. Chr. II, 11, wo sich aber die nämliche Lücke zeigt. Booz kann offenbar nur nach dem im Hebräischen oft gebräuchlichen weiteren Sinne des Wortes (als Enkel oder Urenkel) Sohn des Salmon heißen.

Zwischen I, 21 und IV, 3 glaubten Manche[1]) einen unvereinbaren Widerspruch gefunden zu haben. An ersterer Stelle bezeichnet sich Noëmi als arm; nach letzterer hat sie doch in Bethlehem einen Acker zu verkaufen. Allein bei den besonderen Verhältnissen des Eigentumsrechtes in Israel, die auf seiner theokratischen Verfassung[2]) beruhten, konnte Noëmi des ihrem Hause gehörigen Besitzes überhaupt nicht verlustig gehen; konnte sie überhaupt nur die Nutznießung veräußern, was sie im Drange der Verhältnisse — bei der Abreise wegen der Hungersnot — zweifellos zu thun gezwungen war, um sich das erforderliche Reisegeld zu beschaffen. Was half ihr nun aber jetzt bei der Heimkehr der unverlierbare Acker, wenn sie nicht die dem Käufer der Nutznießung geschuldete Summe zurückerstatten und so das ius in rem bezüglich der Feldung zu einem ius in re umwandeln konnte? Daß sie es nicht gekonnt, ergibt sich aus der Thatsache, daß ja Ruth jetzt für sie auf einem fremden Acker Ähren lesen und von den Ersparungen des Mundvorrates sie erhalten mußte. Hinsichtlich des in Kap. IV Erzählten harrt hier aber doch noch eine andere zivilrechtliche Schwierigkeit der Lösung. Nach dem Tode des Elimelech und seiner Söhne sollte nämlich das Grundstück gesetzlich nicht der Witwe, beziehungsweise den Witwen anheimfallen, nicht den affinibus; sondern den consanguineis. Die Brüder, eventuell Neffen des Verstorbenen sollten die Löser (גֹּאֲלִים) sein. Wie darf es nun im Büchlein Ruth heißen: „Noëmi wird den Acker zum Kaufe ausstellen?"

Die Rabbinen meinten,[3]) die Löser, genauer Lösungspflichtigen, werden das Feld den Frauen — der Noëmi und resp. Ruth — geschenkt haben. Allein ein Erbgrundstück ließ sich nicht verschenken.

Es muß folglich einen anderen Ausweg geben. Das geschriebene Gesetz hatte nämlich nicht bestimmt, ob die consanguinei sofort nach dem Tode des quasi Erblassers oder erst nach dem Tode seiner kinderlosen Witwe das Löserecht haben sollten. Es konnte sich deshalb das Gewohnheitsrecht ausbilden, daß die überlebende Witwe lebenslänglich die Nutznießung der Erbgrundstücke ihres Mannes behielt.

Im konkreten Falle hätte der Goël, der älteste und darum nächste Blutsverwandte des Elimelech, sein Löserecht ausgeübt, wenn er durch Zahlung der Entschädigungssumme an den Gläubiger der Noëmi dessen Nutznießungsrecht an sich gebracht hätte; damit wäre ihm aber, was er nicht bedachte, bei der gänzlichen Verarmung der Noëmi notwendig die Pflicht erwachsen, für den Unterhalt der durch die Lösung aller Hoffnung auf selbstständige Sustentation vollends Beraubten zu sorgen, und zwar, da eine Ehe mit der bereits betagten Noëmi die gesetzliche Fortpflanzung nicht ermöglichet hätte, durch eine Ehe mit ihrer adoptierten Schwiegertochter Ruth. Die in V. 8 des Kap. IV erwähnte Zeremonie

---

[1]) Bertholdt in s. Einleitung S. 2342 ff.
[2]) Leviticus, XXV, 10; 13—16; 24—28.
[3]) Cfr. Selden, de successione in bona defunctorum c. 15.

des Schuhausziehens (חֲלִיצָה) hängt natürlich nicht mit der vom Gesetze[1]) für den Fall einer Ablehnung des יִבּוּם vorgesehenen zusammen; sie war vielmehr nur ein leicht verständliches Symbol dafür, daß der zu gunsten des Booz auf seine Rechte verzichtende ältere Goël nicht daran denke, den Acker der Noëmi jemals zu betreten. Da der gleichen Sitte später nie mehr gedacht wird, hat man kein Recht, die Bemerkung in V. 7, es sei jene Sitte schon zu des Verfassers Zeiten außer Übung gekommen, für eine Glosse von fremder Hand zu erklären.

IV. a) Die Richtigkeit des überlieferten Textes im Ganzen ergibt sich aus dem Inhalte wie von selber; alle einzelnen Teile schließen sich zu einem wohlgerundeten Ganzen zusammen. Der geschichtliche Charakter*) ist vornehmlich bezeugt durch die Erwähung der Ruth im (schon angezogenen) Geschlechtsregister bei Matth. c. I; aber auch der Geschichtschreiber Josephus (antiqq. V, 9. 4) erzählt die Ereignisse mit geringen Abweichungen ganz so, wie in der megillath Ruth es geschieht. Nur hat er die äußerst unwahrscheinliche Angabe, als hätte Ruth von dem älteren Goël nach Maßgabe des Deuteron. c. XXV, 9 sich Genugthuung verschafft, wogegen der Text vielmehr nahelegt, daß die ganze Verhandlung des Booz mit dem Goël in Gegenwart der 10 Zeugen bei gänzlicher Abwesenheit der Ruth stattfand.

b) Der typische, nicht minder der ethische Gehalt des Büchleins ist von großer Wichtigkeit. Noëmi repräsentiert die zukünftige Gottesgemeinde aus dem alttestamentlichen Bundesvolke, die nachmalige Judenkirche; Ruth hingegen die Gemeinde aus der Heidenwelt, die in Abrahams Samen gesegnet wird, die Heidenkirche. Näher betrachtet erscheint Elimelech, worauf schon sein Name führt, als Bild des Bundesgottes; Noëmi als Bild der Synagoge; ihre Söhne Mahalon und Chelion als Vertreter der späteren Reiche Juda und Israel. Beide gesellen sich in Moab, in der Fremde des Exils, Heidinnen zu, der eine die Ruth, der andere dei Orpha; im Exil erreichte das Heidentum engere Fühlung mit dem Judentume. Orpha ist ein Bild der wankenden, Ruth ein solches der treugebliebenen Proselyten. Booz in Bethlehem deutet auf den in Bethlehem Fleisch gewordenen neuen König der Juden; seine Schnitter sind die Apostel; ihr Vorsteher — Petrus; der (wie lucus a non lucendo) sogenannte Goël bedeutet das ungläubig gebliebene Judentum; die Ehe der Ruth mit Booz hingegen die Vermählung Christi mit der Heidenkirche.

In ethischer Beziehung erbaut die Pietät der Ruth, die mütterliche Besorgtheit der Noëmi, die Freigebigkeit, Rechtlichkeit und Verständigkeit des Booz.

---

[1]) Deuteron. c. XXV.

*) Göthe (Gesammelte Werke IV, 160) wollte nach dem Vorgange Herders das Sujet nur als eine allerdings liebliche, aber immerhin erdichtete Idylle gelten lassen.

ad a) III, 15 las jedenfalls die V. וַתָּבוֹא statt des וַיָּבֹא der Masſorah und ſcheint das erſtere richtiger. Unbedingt falſch aber, weil keinen Sinn ergebend, iſt IV, 5 das מֵאֵת der Masſorah, woſelbſt מִ getilgt werden muß. Archaiſtiſch erſcheint auch zum öfteren, wie III, 3 der Afformand תִּי für תְּ in der 2. p. ſ. f. praet. Inwiefern hier und bei einzelnen ἅπαξ λεγόμενα auch noch das moabitiſche Idiom nachwirkt, kann bei dem heutigen Stande der Sprachforſchung auf dieſem Gebiete noch nicht ausgemacht werden. Bedenklich fand man, rein ſachlich gefaßt, die c. III mitgeteilte Nachtſzene — ſehr mit unrecht, da ſogar der rationaliſierende Bertheau[1]) mit Fug hervorhebt, wie Booz als ein beſonnener, weil ja auch ſchon bejahrter Mann[2]), kurz als ein Ehrenmann den beiden Frauen bekannt ſein mußte. Aber auch als ſolcher findet er in dem Vorgehen der Ruth ſo wenig einen Verſtoß wider weibliche Eingezogenheit, daß er im Gegenteile ihre Tugendhaftigkeit und ſtandesmäßige Keuſchheit gerade bei dieſem Anlaſſe bereitwillig anerkennt. Ungewiß, ob ſie nicht die Frau des näheren Goël werden müſſe, ſorgt er für ſie und ihren Ruf, um unverſehrt ſie dem Manne zu übergeben, dem das nächſte Recht zuſtand, ſie als Frau zu begehren.

Es ſteht feſt: Noëmi und Ruth durften handeln, wie ſie gehandelt; doch weil ſie das Licht des Tages nicht zu ſcheuen brauchten, hätten ſie nicht eben zum Schleier der Nacht ihre Zuflucht nehmen müſſen.

ad b) Die typiſche Seite[3]) anlangend iſt vor allem auf die Deutung der Namen Gewicht zu legen:

אֱלִימֶלֶךְ = mein Gott iſt König;

נָעֳמִי = die Glückliche.

In Bethlehem, בֵּית־לֶחֶם = Haus des Brotes, der Stadt des theokratiſchen Königes David, gehen aus der ehelichen Verbindung der beiden ein älterer Sohn מַחְלוֹן √חָלָה = Kranker, Bild von Juda, dem älteren Reiche, und ein jüngerer כִּלְיוֹן √כָּלָה = Erſchöpfter, Bild von Iſrael, dem jüngeren Reiche, hervor.

Die Hungersnot in Bethlehem, das nunmehr per ironiam ſeinen Namen führte, weiſt auf die geiſtige Dürre des abgötttiſch gewordenen Judentums. Die Auswanderung nach מוֹאָב = מִן אָב (als fern vom Vater deutbar) läßt ſich verſtehen von der Wanderung in das aſſyriſche, beziehungsweiſe babyloniſche Exil.

Elimelech ſtirbt, das Königstum erliſcht.

Aber die Diaspora begünſtiget das in der vorexiliſchen Zeit nur vereinzelt gebliebene Proſelytentum[4]) — die Söhne des Elimelich verbinden ſich mit

---

[1]) Kommentar zu III, 7.

[2]) Vgl. V. 10, wo er ſich ſelbſt zu den bachurim = Jünglingen in Gegenſatz ſtellt.

[3]) Vgl. Krementz, Geſchichtstypik S. 148—166.

[4]) Man erinnere ſich an Hobab, die Gabaoniten, Naaman u. ſ. w.

Ruth und Orpha. (רוּת [kontrahiert aus רְעוּת = die Freundin und עָרְפָּה = die Jugendliche].)

Bald sterben auch Mahalon und Chelion — der letzte Rest politischer Selbstständigkeit geht verloren. Jetzt drängt es Noëmi, nach dem verlassenen Bethlehem zurückzukehren, „weil der Herr sein Volk wieder gesegnet." (Als der Idumäer Herodes, ein Ausländer, König geworden, wurde der „neue König der Juden" geboren.)

Das Verhalten der Heiden gestaltete sich fortan zu einem zweifachen. Die einen kehrten, ungetreu dem Zuge der Gnade, bald wieder zurück, wie Orpha; die anderen verharrten in ihrer Begeisterung für den Monotheismus, wie Ruth, „die Treue, Anhängliche", die Witwe des älteren Mahalon, des Vertreters der in Babylon zerknirscht gewordenen Juden.

Noëmi, die Synagoge, will übrigens weder Orpha noch Ruth mitziehen lassen.

Auch das sich Christus zuwendende Judentum sträubt sich geraume Zeit gegen die Aufnahme des Heidentums.

Letzteres — das Heidenchristentum — dargestellt in Ruth, bittet nur um die Nachlese der Ähren beim gütigen Herrn des Ackers — Booz = בֹּעַז (in ihm ist Kraft)[1]) = Christus.

Der Gruß des Booz an seine Arbeiter (II, 4) erinnert unwillkürlich an die Begrüßungsweise des Herrn an seine Jünger (Johannes XX, 19).

Bei den Schnittern des Booz an die Apostel zu denken, empfiehlt sich gewiß im Hinblicke auf Stellen, wie Matth. IX, 37, Lukas X, 2, Johannes IX, 35.

Die Gerstenernte, bei deren Beginn Ruth mit der Noëmi nach Bethlehem gekommen, geht auf die Sammlung des jüdischen Volkes zur Kirche. Auch Ruth sammelt den ganzen Tag, nicht so fast für sich, als für Noëmi. Die Apostelgeschichte weiß von dem Eifer der heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien zu berichten, wie von dem reichlichen Almosen, das dieselbe zur Zeit der Not an die Mutterkirche nach Jerusalem hinaufgeschickt. (actt. app. XI, 29, 30.)

Booz ladet die Ruth ein, am gemeinschaftlichen Essen mit seinen Arbeitern teilzunehmen. Die Heidenchristen begehen gemeinschaftliche Agapen mit den Judenchristen. (Galaterbr. c. II.)

Ruth soll nach des Booz Geheiß auf keinen andern Acker gehen, sondern an seine Schnitter sich halten; den gleichen Rat erteilt ihr Noëmi, damit sie nicht auf einem fremden Acker etwa Belästigung erführe. So hatte der Herr

---

[1]) Aber auch der Messias wird als „der starke Held" angekündiget (Isaias IX, 6); als gewaltiger Machthaber nahe gerückt Marc. I, 7; Lukas XI, 21. Neuere glauben indes בֹּעַז nach dem arabischen baâsa = munter, freundlich sein in der Bedeutung des freundlichen, des Freundes der Menschen nehmen zu sollen. (Cfr. Mühlau und Volk, hebräisches Lexikon 1878.) In diesem Falle würden בֹּעַז und רוּת Freund und Freundin zusammenstimmen, wie Christus und Christen.

vor falschen Propheten gewarnt; so die Apostel vor den Häretikern, namentlich vor der ψευδώνυμος γνῶσις.

Booz säubert die Gerste auf der Tenne des Nachts und legt sich fröhlich bei dem Haufen der Garben zur Ruhe. Da um Mitternacht schreckt er auf und findet zu seinen Füßen die nach Vermählung mit ihm verlangende Ruth.

Auch für den Herrn waren bereits reichliche Garben gesammelt; über den ganzen Erdkreis waren die Stimmen seiner Apostel erklungen, als unerwartet[1]) die Stunde der Entscheidung für Jerusalem hereinbrach und das heilsbegierige Heidentum (der Sünderin zu Bethanien vergleichbar) zu den Füßen Jesu lag.

Booz hieß die Ruth noch warten, bis es Tag würde; erst wenn der nähere Verwandte sie nicht zur Ehe nähme, würde er an seine Stelle treten. Es war doch vorauszusetzen, Jerusalems Zerstörung würde so erschütternd auf die Juden wirken, daß diese, nicht die Heiden, den Grundstock der Kirche bilden sollten. Indes die Mehrzahl verhielt sich ablehnend, wie der Goël des Büchleins Ruth, weshalb Booz selbst unmittelbar die Ruth zur Ehe nimmt — das Apostolat der Vorhaut sich behauptet, nachdem die Beschnittenen, die Pflichtehe mit den heilsbegierigen Heiden verweigernd, auch fortan nur dem schattenhaft gewordenen Mosaismus eine Nachkommenschaft erwecken wollten.[2])

Dem Booz hingegen gebiert Ruth den Obed, den Großvater des Königs David. Durch Aufnahme der Heiden in die Kirche gelangte diese selbst zur königlichen Herrschaft, als der erste heidenchristliche Kaiser — Konstantin — das Labarum in Kreuzesform herstellen ließ.

Noch sei in liturgischer Hinsicht erwähnt, daß die einstmalige Sitte, während der Trauung einen Schleier (pallium)[3]) über das Haupt der Braut und die Schultern des Bräutigams zu breiten[4]), nach der Ansicht mancher Liturgen in dem Vorgange zwischen Booz und Ruth ihren biblischen Untergrund hat, wiewohl der heilige Isidor von Sevilla in seinem berühmten Buche de eccl. officiis lib. II c. 19 für diese Verschleierung der Brautleute intra benedictionem nuptialem einen anderen Grund angibt: „velentur, quia iam sequitur inde, quod pudeat!“

Als letzten Anhang zum Richterbuche bezeichnen Manche[5]) den 1. Teil des 1. Buches der Könige. Jedenfalls führen die Geschichte Israels, wovon das Richterbuch und Büchlein Ruth einen wichtigen Abschnitt behandelten, weiter

---

[1]) Cfr. Matth. XXV, 6.

[2]) Ruths frühere Verbindung mit Mahalon war unfruchtbar geblieben.

[3]) Cfr. Ruth III, 9 et 10.

[4]) So nach dem Pontificale von Arles vom Jahre 500; nach dem Rituale von Paris noch aus dem Jahre 1697 und nach dem Provinzialkonzil von Besançon aus dem Jahre 1707 s. bei Augusti, Denkwürdigkeiten aus dem christlichen Altertum, IX. Bd. S. 327.

[5]) Z. B. Neteler, Grundriß der alttestamentlichen Literaturgeschichte.

## C. Die ersten zwei Bücher der Könige.

(Sehr ungenau auch die ersten zwei Bücher Samuels genannt.)

### §. 17.

I. Das erste Buch zerfällt in 2 Teile:

a) c. I—XII Wiederherstellung der Theokratie und Leitung derselben durch Samuel.

b) c. XIII—XXXI Geschichte des Königtums Sauls vom Regierungsantritte bis zu dessen Tod.

ad a) (Samuels Geburt und im Zusammenhange damit der Lobgesang der Anna; Helis Söhne und im Zusammenhange damit Strafweissagung wider Heli. Samuels glückliche Jugend im Heiligtume zu Silo und Helis unglückliches Ende wegen des Verlustes des Heiligtums. Demütigung der Philister durch Gott unmittelbar; Demütigung ebenderselben durch die bußfertig gewordenen Israeliten — Sieg bei Ebeneser, in der Nähe von Maspa, unweit Cariathjearim. Der vom Volke mit Undank gelohnte Samuel salbt den Saul und legt sein Richteramt nieder).

ad b) (In Folge einer ersten Ungehorsamsthat zu Galgal wird Saul die erbliche Königswürde aberkannt; infolge einer zweiten Ungehorsamsthat während des Krieges gegen die Amalekiter wird ihm auch die persönliche Königswürde genommen. Ewählung und Salbung des jungen Hirten David. Nach dem Siege über Goliath wird David durch seinen Gegner Saul selbst erhöht; Sauls Sohn Jonathan wird Davids treuester Freund; er und seine Schwester Michol — mithin Sauls eigene Kinder — schützen David vor der Rache ihres Vaters. Auch in weiter Ferne und selbst bei den Feinden seines Volkes — den Philistern — findet David Schutz vor Saul. Dieser sucht vergeblich Hilfe bei der Unterwelt [Beschwörung durch die Zauberin in Endor]; er muß seinen Gegner siegreich, sich und die Seinigen bis zur Vernichtung gedemütiget sehen — auf den Bergen von Gelboë).

Auch das zweite Buch — eine Monographie des Königtums Davids — läßt sich in 2 Teile zerlegen:

a) c. I—IX, Davids steigende Erhöhung vor der schweren Sünde.

b) c. X—XXIV, Davids Erniedrigung nach der schweren Sünde.

ad a) (David in Hebron — nach Sauls Tod — vorerst als König blos von Juda inthronisiert, während Sauls Sohn Isboseth König war über Israel in Machanajim; erst $7\frac{1}{2}$ Jahre später — nach Einnahme der Burg Sion und Verlegung der Residenz dahin von Hebron weg — Saul hatte laut 1. Regg. X, 26 zu Gabaa Benjamin residiert — war David König von Gesamtisrael, welches er nun noch 33 Jahre lang

beherrschte; Übertragung der heiligen Lade von dem Hügel bei Kariathjearim aus dem Hause des Abinadab nach Jerusalem [während das mosaische Bundeszelt 1. Chron. XXI, 29 jetzt gleichfalls nicht mehr in Silo stand, sondern fortan zu Gabaon verblieb]. Davids Entschluß zum Tempelbau mit der Verheißung eines messianischen, darum ewigen Königtums gelohnt; Davids Kriege und Siege über die Philister, Moabiter, Syrier und Ammoniter).

ad b) (Davids Ehebruch während des ammonitischen Feldzuges — der Bußpsalm Miserere — und nun als Strafen hiefür: Der Tod des Sohnes der Sünde; die Vergewaltigung der Thamar durch Amnon; Absaloms Empörung; Undank des Miphiboseth, des Sohnes Jonathans; Semeis Fluch; Achitophels Treulosigkeit; Sebas Aufstand u. s. f. Die selbstgefällige Volkszählung Davids wird durch eine Pest geahndet).

ad I. a) Während die letzten Berichte im Richterbuche fast nur Schattenseiten in Israels Geschichte aufweisen, stellt Samuels Jugendgeschichte aus derselben Periode eine Lichtseite dar. Samuels Berufung zum Propheten und Richter in Israel bezeichnet einen Wendepunkt in der Entwicklung des alttestamentlichen Gottesreiches. Ein zweiter Moses,[1]) gleich jenem vom prophetischen Geiste erleuchtet, ja sogar der Begründer der Prophetenschulen,[2]) sollte Samuel das Volk aus der Richterzeit hinüberführen in die Königszeit; sollte er den Grund legen zu einer segensreichen Entwicklung des Königtums. Gleich Samson vom Mutterleibe an zum Nasiräer geweiht, sollte er zunächst aber die Rettung Israels aus der Gewalt der Philister, welche Samson erst begonnen hatte, vollenden und zwar weniger durch die physische Stärke seines Armes als durch die geistige Kraft seines Wortes und Gebetes, indem er Israel vom Dienste der toten Götzen zum lebendigen Gotte zurückbrachte.

Zur Zeit, als der Hohepriester Heli richtete, lebte auf der Doppelhöhe der Sufiter,[3]) sonst kurzweg Ramah, die Höhe genannt, der Levite Elkana, vom Geschlechte Cahats, durch Izear, welches Geschlecht bei Verteilung der Levitenstädte[4]) auch in Ephraim Anweisungen erhielt. Ramah gehörte nun zwar zum Stammgebiete von Benjamin, lag aber noch im Bereiche des Gebirges von Ephraim. Da dessen zweite Gattin Anna (Hanna) viele Jahre unfruchtbar geblieben, machte sie ein Gelöbnis und erhielt nun als Frucht des erhörten Bittgebetes den Samuel, der sohin wie Isaak und Samson, als Wunderkind seinen Eltern geschenkt worden war. Sogleich nach der Entwöhnung brachte die Mutter das Kind dem Heli[5]) nach Silo, damit es am Heiligtume für das Heiligtum

---

[1]) Jeremias XV, 1 wird er in der That mit diesem zusammengestellt.

[2]) Actt. III, 24 wird er darum in der Rede des Petrus an die Spitze der Propheten gestellt.

[3]) I, 1.

[4]) Cfr. Josue XXI, 5; 21 sqq.

[5]) Derselbe stammte aus der jüngeren Linie Ithamar; weswegen die ältere Linie

erzogen würde. Aber auch der Hohepriester hatte zwei Söhne, Ophni und Phinees, „Belialskinder“,[1]) welche, noch ehe das Fett für den Ewigen auf dem Brandopferaltare verzehrt ward, durch ihren Diener das Opferfleisch holen ließen, um es nach ihrem Geschmacke, abweichend von der Levitic. VIII, 31 gegebenen Ordnung, zu bereiten.[2]) Heli, der nicht allein diese Frevel vernahm, sondern auch noch, daß seine Söhne Unzucht trieben, erwies sich indes als ein lässiger Vater, da er sich auf eine einmalige, mündliche Vorstellung beschränkte. Deshalb ließ Gott durch einen nicht weiter genannten Propheten nun auch den Heli, aber in der eindringlichsten Weise, warnen und ihm drohen, es werde seine Familie der persönlich würdigeren, rivalisierenden (des Eleazar) weichen müssen,[3]) während seine Nachkommen bei jenen ihr Brot erbetteln müßten. Als auch diese Drohung nichts fruchtete, erging ein zweites Strafgericht an Heli durch Samuel in der nämlichen, nachdrucksamsten Weise, wie seinerzeit durch Jeremias (XIX, 3) die Zerstörung Jerusalems verkündet werden sollte.[4]) Gar bald folgte der Weissagung die Erfüllung. Zwischen Aphek im Stamme Juda (es gab im Ganzen 4 Aphek[5]) und Neby Samwil, 2 Stunden nordwestlich von Jerusalem, kam es zweimal zur Schlacht zwischen den Philistern und Israeliten. Letztere, welche nicht so fast eine gläubige, als vielmehr abergläubische Hoffnung auf die inzwischen herbeigeholte heilige Lade gesetzt hatten, wurden gänzlich besiegt; die beiden Priestersöhne fielen; die heilige Lade wurde eine Beute der Philister; der 98jahrige Heli sank auf die Trauerbotschaft hin rücklings vom Stuhle und brach das Genick; seine Schwiegertochter aber, die Gattin des Phinees, wurde zu gleicher Zeit von den Wehen befallen und starb an den Folgen der Frühgeburt, nachdem sie dem Knaben noch den erschütternden Namen Ichabod (אִיכָבוֹד = אֵין כָּבוֹד = Keine Herrlichkeit mehr, sicher mit Bezug auf die entschwundene שְׁכִינָה) gegeben hatte.[6])

Die Philistäer ihrerseits erdreisteten sich, die heilige Lade als Trophäe zunächst im Tempel ihres Nationalgottes Dagon zu Azotus (j. Esdud) aufzustellen.[7]) Allein der wahre Gott ist ein eifersüchtiger Gott; am morgen sahen

---

Eleazar damals vom Hohenpriestertume verdrängt war, läßt sich blos vermuten; es muß an einer tauglichen Persönlichkeit gefehlt haben.

[1]) Vom verneinenden בְּלִי und יָעַל = nützen; also Nichtsnutz. (Vaut rien.)

[2]) Für das Kochen des Opferfleisches kennt der heilige Text den Ausdruck בָּשַׁל, sieden, im Unterschiede von צָלָה, ϰέω, torreo, braten, welch letzteres heidnische Sitte war; nur das Osterlamm mußte gleichfalls gebraten werden.

[3]) Irrig die Deutung von II, 35 bei Schuster-Holzammer, welcher an Samuel denkt, statt an Sadok.

[4]) Gewiß ist es auch höchst bedeutsam, daß Jeremias VII, 12, 14; ibid. XXVI, 6, 9 der Fall Jerusalems mit dem Falle Silo's in Vergleich gebracht wird.

[5]) S. Riehm, biblisches archäologisches Handwörterbuch s. v.

[6]) Analog der spätere Sinnname Loâmmi bei Oseas.

[7]) Von der philistäischen Pentapolis liegen in der Richtung von Norden nach Süden Azotus, Askalon und Gaza am Meere; Accaron ist die nördlichste, Geth die südlichste Binnenstadt.

die Bewohner von Azotus, wie Dagons Bild mit zur Erde gekehrtem Angesicht, gleichsam anbetend vor der heiligen Lade lag. Und damit nicht die Meinung aufkäme, als hätte etwa nur ein unglücklicher Zufall hiebei mitgewirkt, fanden die Philistäer den wieder aufgerichteten Götzen am folgenden Tage nicht blos umgestürzt, sondern zusammengestürzt, und zwar lagen der Kopf und die Hände auf der Schwelle und war nur der Fischrumpf übrig geblieben. Von da an — und wie es scheint bis in die Tage des Sophonias,[1]) wagten die Dagonspriester niemehr die Schwelle mit ihrem Fuße zu berühren, wohl um nicht durch eine solche Berührung die Schwelle zu entweihen, worauf Bruchstücke ihres Götzen gelegen. Und wie den Götzen sollte auch die Götzendiener, ja auch ihr Land die göttliche Züchtigung ereilen. Die Bewohner von Azotus wurden mit Beulen geschlagen; in ihrer Wahnvorstellung, als ob die Macht des Judengottes örtlich beschränkt wäre, schafften sie die heilige Lade von Azotus nach Geth, von Geth nach Accaron (j. Akir), trugen aber hiedurch — freilich sehr wider ihren Willen, — nur dazu bei, die Kalamität zu vergrößern und allgemein zu machen. 7 Monate hatten die Philister die stets steigende Not ertragen, bis sie endlich zu dem Entschlusse kamen, in Verbindung mit Weihgeschenken die heilige Lade zurückzustellen. Sie wurde demnächst nach Bethsames gebracht, der nächstgelegenen Grenz- und Levitenstadt im Stamme Juda. Nachdem die Einwohner von Bethsames wegen ihrer Unehrerbietigkeit schwer gebüßt, brachte man sie auf die Höhe (Gabaa — V. n. appell.) bei Cariathjearim in das Haus des (Leviten) Abinadab, vermutlich weil man Silo durch die Greuel der Heliten profaniert glaubte.

Nach 20 Jahren schrieb Samuel einen allgemeinen Buß- und Bettag nach Maspah[2]) bei Cariathjearim aus und errang nun jenen wunderbaren Sieg über die Philister" beim Ebenhaeser (lapis adiutorii der V., — an dem Orte der einstigen Niederlage in Helis Tagen) — welcher in dauernder Weise, wenigstens für geraume Zeit, Israel aus den Händen der Philister befreite.

Undankbarkeit und Unbeständigkeit kommen als besonders auffällige Charakterfehler des hebräischen Volksgeistes wiederholt zum Vorschein. Obschon Samuel nicht blos nach außen sein Volk befreit hatte — von der Gewalt der Philister; wiewohl er es auch im Innern gefestiget hatte — namentlich durch die Gründung von Prophetenschulen — so in Gabaa, Ramah u. s. w.;[3]) so war doch alles das vergessen, sobald Samuel alt geworden und seine Söhne Joël und Abia allerdings nicht in den Fußtapfen ihres Vaters wandelten.[4]) Das Volk verlangte jetzt ungestüm nach einem Könige; weil es aber — gegen

---

[1]) Cfr. ibid. I, 9.

[2]) Wohl zu unterscheiden vom transjordanischen Maspah des Jephte. Die eigentümliche symbolische Handlung des Wasserausgießens auf die Erde durch das Volk hatte vermutlich der Sehnsucht Ausdruck zu geben, es möchten die Sünden so völlig vergessen sein, wie ausgegossenes Wasser spurlos verdunstet. Cfr. Job XI, 16.

[3]) Vgl. 1. Regg. X. 5; XIX, 20.

[4]) L. c. VIII, 3.

Gott selbst undankbar, seine Bitte damit begründete, daß es sein wollte wie die Heidenvölker, so sollte es auch zur Strafe seines thörichten Begehrens statt des theokratischen Gottköniges nun einen autokratischen König erhalten. Ein bis dahin unbekannter Mann aus dem durch den Rachekrieg[1]) so sehr geschwächten Stamme Benjamin, namens Saul, war der vom Herrn Bestimmte, zugleich aber auch in der Losung zu Mazpa vom Volke Erwählte. Als derselbe nach einem Siege über die Ammoniter allgemeine Anerkennung gefunden, legte Samuel sein Richteramt nieder — ungefähr 1075 v. Chr.

Hatten Demut[2]) und Großmut[3]) Saul auf den Thron geführt und ihm denselben gesichert, so war es der Ungehorsam wider Gott, der ihm denselben erschütterte; der Hochmut und Übermut, der ihm die Krone raubte. Statt seinem ehrwürdigen, väterlichen Gönner Samuel zu gehorchen, der ihm gelegentlich einer neuen Unternehmung wider die Philister aufgetragen hatte, in Galgal[4]) auf ihn zu warten, bis er — der Prophet — den Willen des Ewigen ihm kundgethan, veranstaltete Saul eigenmächtig ein Opfer, um den Segen des Himmels für einen glücklichen Ausgang zu erzwingen. Zur Strafe wurde ihm durch den herbeigekommenen Samuel das erbliche Königtum aberkannt. Zwar hatte Saul in der Folge Züge und Siege über Edom, die Syrer und die Philistäer zu verzeichnen. Aber als er nach einer erfolgreichen Waffenthat gegen die Amalekiter zu Carmel im südlichen Juda sich selbst einen Triumphbogen errichtet und wider Samuels ausdrücklichen Befehl die Herden der Feinde und deren König (Agag) verschont hatte, wurde ihm auch das persönliche Königtum abgesprochen und wich der Geist des Herrn von ihm. Der Hirtenknabe David zu Bethlehem ward statt seiner vom Herrn erkoren und von Samuel gesalbt. Göttliche Fügung brachte ihn an den Hof, damit er durch sein Saitenspiel den vom bösen Geiste der Schwermut erfaßten Saul aufheitere. Die ruhmreiche Tötung des prahlerischen Philisters Goliath aus Geth gewann ihm das Herz des edlen Jonathan, des Sohnes Sauls.[5]) Er und seine Schwester Michol retteten David vor der arglistigen Verfolgung ihres Vaters. Um sein Leben zu bergen mußte David vor Saul jetzt fliehen, dem gehetzten Wilde gleich bald in Höhlen, bald im Auslande eine Zufluchtsstätte erspähend: zu Ramah bei Samuel; zu Nobe beim Hohenpriester Achimelech; im philistäischen Geth bei Achis; in der Höhle Odollam unweit Bethlehem; in der Moabitis, der Heimat seiner Ahnin Ruth; zu Zeila in der Wüste Ziph; zu Engaddi am Westufer des toten Meeres; zu Maon, südlich von Hebron, bei Abigail; zu Hachila in der Wüste[6]) und neuerdings zu

---

[1]) Iudd. XX, 47.

[2]) 1. Regg. IX, 21.

[3]) L. c. X, 27.

[4]) L. c. XIII, 13.

[5]) Das Ereignis spielte im Terebinthenthale (j. Wady Hanina, 1 Stunde nordwestlich von Jerusalem).

[6]) Wie ersichtlich, hielt David auf der Flucht vor Saul die längste Zeit im Negeb, d. i. dem Südlande Palästinas, sich auf.

Geth bei Achis mußte David vor dem rastlos ihm nachfolgenden Saul sich zu verbergen trachten. Sichtlich hatte die Hand Gottes ihn behütet, während sein Gegner vergeblich selbst in der Unterwelt Hilfe gesucht (Beschwörung des Samuel durch die Zauberin in Endor)[1] und zuletzt in einer Schlacht gegen die Philister auf den Höhen von Gelboë sein Leben eingebüßt hatte. Durch einen seltsamen Akt der Dankbarkeit seitens der Bewohner von Jabes, welche Saul in seinem ersten Siege über den Ammoniterkönig Nahas befreit hatte, wurde sein Leichnam, auf daß er nicht von den Philistäern entehrt würde, den Flammen preisgegeben.

ad II. a) Davids Trauer um den toten Saul gab sich in einer energischen Handlung, aber auch in wahrhaft elegischen Worten zu erkennen. David weilte noch zu Siceleg im Stammgebiete Simeon, merkwürdig genug durch Vergünstigung[2] des philistäischen Fürsten Achis, als ihm die Kunde vom Untergange Sauls zugelangte, sicher nicht zufällig durch einen Amalekiter. Denn gerade über diesen Erstlingsfeind des israelitischen Stammes hatte David kurz zuvor einen glänzenden Sieg davongetragen;[3] darin lag eine neue Aufforderung für Davids Widersacher unter den Israeliten, diesem nicht länger die Anerkennung zu versagen, nachdem selbst die auswärtigen Gegner, hier die Amalekiter, sichtlich um seine Gunst warben.[4] Und bleibt nun auch, wie der heilige Text (wegen 1. Regg. XXXI, 3—6) es gewiß macht, die Aussage des Amalekiters eine leere Prahlerei, so erscheint es doch immer noch bedeutsam, daß eben ein Amalekiter den Mordlohn verdienen wollte.

Durch die weitere Aussage,[5] der Sohn eines amalekitischen Proselyten zu sein, mochte er glauben, sich dem David in noch günstigerem Lichte zu zeigen, während er gerade dadurch (V. 14 l. c.) seine Sache verschlimmerte, indem nunmehr sein Attentat auf „den Gesalbten Jahves" weit weniger zu entschuldigen war. Durch die Behändigung von Sauls Krone und Armband — den Abzeichen der königlichen Würde[6] — bewies der Amalekiter allerdings die Thatsache von Sauls Tod, aber auch die Niedrigkeit seiner Gesinnung, indem er nicht etwa dem überlebenden Sohne Sauls, dem Isboseth, sondern dessen erklärtem Gegner, dem David, diese Reliquien einer entschwundenen Majestät überbrachte. Verdientermassen empfing er deshalb auch nicht den Lohn eines treuen

---

[1]) 1. Regg. c. XXVIII, 8 sqq.

[2]) L. c. XXVII, 6.

[3]) 1. Regg. XXX, 1—26.

[4]) Wäre, was Josephus (antiqq. VII, 1, 3) annimmt, die Aussage des Amalekiters, er habe Saul getötet, als richtig festzuhalten; so spräche sich ein unverkennbares Walten der göttlichen Gerechtigkeit darin aus, daß Saul gerade durch einen Angehörigen desjenigen Heidenvolkes hätte sein Leben verlieren müssen, um dessen Schonung willen er positiver Anordnung Gottes zuwidergehandelt.

[5]) 2. Regg. I, 13.

[6]) Daß die Könige auch in der Schlacht ihre Abzeichen trugen, erhellt aus 3. Regg. XXII, 30, abgesehen von dem Zeugnisse der Denkmäler.

Dieners, sondern die Strafe eines feilen Verräters, der in diesem Falle, weil er den Gesalbten Gottes[1]) getötet haben wollte, vom ethisch-theokratischen Standpunkte aus sterben mußte. Der Vermutung, David möchte aus „Staatsraison" so strenge verfahren sein, um jedem Verdachte der Teilnahme an Sauls Ermordung zu begegnen, steht nicht allein die von David ausdrücklich gegebene Begründung seines Urteiles entgegen, sondern namentlich auch die in seiner herrlichen Elegie[2]) wiederholt ausgestoßene Klage, daß Saul gewaltsam sterben sollte, obschon die heilige Salbung ihm zu teil geworden. Als David seinem Schmerze um Saul und Jonathan genüge gethan, säumte er nicht, durch den bei ihm weilenden Hohenpriester Abiathar mittels des Urim und Tummim Gottes Willen betreffs seiner Zukunft zu erkunden. Der ihm gewordenen Weisung entsprechend ging er nach Hebron, wo er sich als König von Juda inthronisieren ließ. Dagegen erhob Sauls Feldherr und Verwandter — Abner, den Isboseth oder Isbaal,[3]) den einzigen noch überlebenden Sohn Sauls, zum Könige der übrigen 11 Stämme. Er nahm seine Residenz zu Machanajim im Ostjordanlande. Über 5 Jahre hatte er sich daselbst in ruhigem Besitze gehalten, als Abner dem Joab, Davids Neffen und Befehlshaber, an der Spitze eines Heeres entgegenzog. Bei Gabaon fiel die Entscheidung — zu ungunsten Abners. Dieser, durch Isboseths Undank verletzt, ging selbst zu David über, ward aber alsbald von Joab meuchlings ermordet. Auch Isboseth wurde durch zwei dem Stamme Benjamin angehörende Kriegsobersten ermordet,[4]) welche in der Hoffnung auf Belohnung das Haupt des Gemeuchelten dem David nach Hebron brachten, der sie jedoch exemplarisch bestrafte, wogegen er den Leichnam des Isboseth im Grabe des Abner beisetzen hieß.[5]) Jetzt, nach Verfluß von mehr denn 7 Jahren, fand David die Anerkennung durch Gesamtisrael. Er siedelte nun nach Jerusalem über, nahm den Jebusitern die Zitadelle auf dem Sion ab, schlug daselbst seinen Sitz auf und jagte die Philister über die Grenze. Nun gedachte er die heilige Lade von der „Waldstadt" nach dem Sion zu holen. Allein gegen die liturgischen Vorschriften,[6]) vielmehr in Nachahmung eines heidnischen Brauches, wurde dieselbe auf einem Wagen geführt, indes die Leviten Oza und Ahio, die zwei Söhne des Abinadab, das Gefährte leiteten. Da Oza bei der Scheune des Nachon die heilige Lade keck betastete, starb er jähen Todes und der erschrockene König befahl, die heilige Lade vorerst in dem an dieser Stelle befindlichen Hause des Leviten Obededom niederzusetzen. Erst 3 Monate später erfolgte die Über-

---

[1]) Auch dem verworfenen Saul haftete in Folge der Salbung ein unaustilgbarer Charakter an.

[2]) Laut dem Grundtexte unter dem Titel des „Bogenliedes" in den sefer jaschar aufgenommen.

[3]) אִישְׁבַעַל = Feuer oder Vertilger des Baal Cfr. 1. Chr. VIII, 33.

[4]) 2. Regg. IV, 5 sqq.

[5]) L. c. V. 9—12.

[6]) Numeri IV, 15.

tragung auf den Sion. In seiner Frömmigkeit faßte David den Entschluß, über der heiligen Lade ein Gotteshaus zu bauen; doch der Prophet Nathan verkündete ihm, er möge die Ausführung dieses Entschlusses seinem Sohne überlassen; vielmehr werde Gott ihm ein Haus bauen, indem aus seinem Samen ein ewiges (messianisches) Königtum hervorgehen solle. Vier Kriege, neuerdings wider die Philister, sodann wider die Moabiter, Syrer und Ammoniter, verschafften ihm ebensoviele Siege. Sein Verfahren gegen die Moabiter wurde von Neueren[1]) besonders heftig getadelt; allein da David mütterlicherseits — durch die Ruth — mit den Moabitern ja verwandt war, da er sogar auf grund dieser Verwandtschaft zur Zeit der saulitischen Verfolgung seine betagten Eltern an den Hof des Königs von Moab[2]) in Sicherheit gebracht hatte: so muß das allerdings ungewöhnlich harte Verfahren gegenüber den Moabitern zweifellos in vorausgängigen Greuelthaten dieser seine Begründung finden. Dem Midrasch[3]) zufolge hätte allerdings der Moabiterkönig Davids Vertrauen bis zu dem Grade mißbraucht, daß er dessen greise Eltern getötet hätte[4]). So begreift es sich, daß David die Besiegten Moabs auf die Erde legen, mit einer Schnur messen und sodann die Hälfte (dem Hebräischen zufolge sogar zwei Dritteile) töten ließ. Wie sehr sonst in David mit glänzender Thatkraft und seltener Regentenweisheit auch wirklicher Herzensadel sich vereinigte, bekundete sein Forschen nach Sauls, beziehungsweise Jonathans Nachkommenschaft. „Derjenige," bemerkt Theodoret,[5]) „der so oft hochherzig gegen die Feinde gewesen (Saul, Abner, Isboseth u. s. f.), wollte auch dankbar gegen seine Freunde sein." Im Gegensatze zu der Gepflogenheit orientalischer Herrscher, bei der Thronbesteigung alle Glieder des enthronten Geschlechtes zu vernichten,[6]) ließ David dem einzigen in Ermittlung gebrachten Sohne des Jonathan, dem krüppelhaften Miphiboseth, eröffnen, daß die in Staatsbesitz übergegangenen Privatgüter Sauls an ihn zurückfallen und er selbst mit dem Range eines königlichen Prinzen in Jerusalem fortan des Königes täglicher Tischgenosse sein sollte. Gewiß hauptsächlich wegen, nicht trotz seiner Gebrechlichkeit bewies David dem Miphiboseth jene Achtung, welche edle Seelen dem Unglücke nie versagen, während roh- und feinsinnliche Menschen das Gefühl natürlichen Widerwillens in einem solchen Falle nicht überwinden mögen.

ad b) Leider hielt sich selbst ein David nicht immer auf der Höhe jener der Sinnlichkeit entgegenstehenden Sittlichkeit. Im ammonitischen Kriege blieb er zu Hause, obgleich man in Angemessenheit des Ernstes der Lage selbst die heilige Lade ins Lager mitgenommen hatte. Da fiel nun David zuerst in die

---

[1]) Seinecke, Geschichte des Volkes Israel, S. 307.

[2]) 1. Regg. XXII, 3.

[3]) Midrasch Rabba.

[4]) Über die Grausamkeit der den Moabitern nächstverwandten Ammoniter vgl. 1. Regg. XI, 2. Amos I, 13.

[5]) Comment. in 2. Regg. c. IX.

[6]) Man vgl. z. B. auch 3. Regg. XV, 29 (Basa rottet das Haus Jeroboam aus); ibid. XVI, 11 (Zambri verfährt ebenso mit dem Hause des Basa).

schwere Sünde des Ehebruches. Und nachdem der Hethiter (!) Urias, der Gemahl der treulos gemachten Bethsabee, durch seine Frömmigkeit[1]) die Arglist Davids vereitelt hatte, fiel dieser, wie sattsam bekannt, noch tiefer in die Sünde der Blutschuld, des coniugicidium. David hätte sein Leben verwirkt gehabt.[2]) Nur seine Reue vermochte Gott, ihm durch den Propheten Nathan verkünden zu lassen: „Der Herr hat deine Sünde von dir genommen; doch wird der Sohn (das Kind der Sünde) des Todes sterben."[3]) Aber zu dieser einen zeitlichen Strafe trat noch eine Reihe weiterer hinzu. Fürs zweite mußte David erleben, daß sein Sohn Amnon, durch den schlimmen Jugendfreund Jonadab verleitet, die Halbschwester Tamar, Absaloms vollbürtige Schwester, mißbrauchte.[4]) Und wie denn das Böse weiterzeugend Böses gebiert, meuchelte Absalom seinen Stiefbruder Amnon; dafür traf ersteren die Strafe der Verbannung. Mit Hilfe einer klugen Frau aus Thekoa (bei Bethlehem) hatte Joab Absaloms Rückberufung erwirkt.[5]) Der aber lohnte dem Vater zuerst mit heimlichem Verrate, sodann mit offener Empörung. (Vierte Strafe.)[6]) Nur von der Leibwache der Chrethi und Plethi, sowie dem treuen Gethiter (!) Ethai begleitet flieht David über den Cedron dem Ölberge zu. Ex iure talionis erfährt nun aber auch Absalom eine Überlistung, soferne Chusai mit seinem Rate zu Davids gunsten wider Achitophel durchdringt.[7]) Darin bestand Davids fünfte Strafe, daß Achitophel, sein Vertrauter und Tischgefährte (cfr. Ps. 40 und 54 V.), sich auf Seite seiner Feinde schlug. Noch undankbarer erwies sich Miphiboseth (sechste Strafe). Inzwischen war David, der auf dem Leidenswege der Flucht auch noch die Lästerung des Benjaminiten Semei ertragen (siebente Strafe), nach Peräa bis Machanajim gezogen, dortselbst den Ausgang der Schlacht, deren Leitung er, seinem väterlichen Gefühle rechnungtragend, dem Joab überlassen hatte, abzuwarten. Wider Davids ausdrücklichen Befehl ward Absalom durch Joab ermordet (die achte Strafe). Auf der Rückkehr nach Jerusalem fand David Gelegenheit, seinen Edelmut gegen Semei wie gegen Miphiboseth zu bethätigen. Dennoch war seiner Prüfungen noch kein Ende. In Nordgaliläa entfaltete Seba die Fahne des Aufruhrs (neunte Strafe). Joab aber häufte außer Abners und Absaloms Ermordung eine dritte Blutschuld auf seine Seele, indem er auch noch den Amasa, einen der bewährtesten Führer Davids, mordete[8]) (die zehnte Strafe). Ungeachtet all dieser teils mehr teils weniger verschuldeten Prüfungen faßte David am Abende seines Lebens die Gesamtheit seiner Erfahrungen in dem unvergleichlichen Dankespsalm (17 V.) zusammen: Diligam te Domine, fortitudo mea.

---

[1]) 2. Regg. c. XI.
[2]) Wegen Deuteron. XXII, 22.
[3]) 2. Regg. c. XII.
[4]) L. c. c. XIII.
[5]) L. c. c. XIV.
[6]) L. c. c. XV.
[7]) L. c. c. XVI.
[8]) L. c. c. XX.

In einem Anhange[1]) wird noch eines besonders bemerkenswerten Faktums gedacht. David hatte in einer Anwandlung von eitler Selbstgefälligkeit eine Volkszählung veranstaltet, um sich an der Größe seiner Macht zu erfreuen. Zur Strafe raffte die Pest eine große Menge hinweg. Allein die Erscheinung eines Engels auf dem Moriah, welcher das Aufhören der Plage verkündete, deutete dem David die Stätte an, worauf seinerzeit das Heiligtum des Tempels sich erheben sollte. Mit dieser eminent wichtigen Hindeutung erhält das zweite Buch einen würdigen Abschluß.

II. Wiewohl die meisten alten Übersetzungen — mit Ausnahme der Peschittho nämlich die LXX., Itala und Vulg. — die 4 Bücher der Könige als einen Tetrateuch (analog dem Pentateuch) zusammenfassen; so muß man doch aus inneren Gründen — Verschiedenheit der Citationsweise;*) des Stiles, der chronologischen Andeutungen — auf eine Verschiedenheit des Verfassers zwischen den beiden ersteren und den beiden letzteren Königsbüchern schließen. Wenn die beiden ersten Bücher auch Bücher Samuels heißen, so kann das nicht in dem Sinne geschehen, als ob beide von Samuel herrührten, dessen Tod vielmehr bereits 1 Regg. c. XXV gemeldet wird; höchstens die ersten 12 Kapitel des ersten Buches könnten ebenso von ihm herrühren, wie mit hoher Wahrscheinlichkeit das Richterbuch und Büchlein Ruth.**) Aber der Name Samuel ist doch, wie Rabbi Abarbanel richtig hervorhebt, insoferne zutreffend, „als Samuel die beiden Könige Saul und David gesalbt hatte;" sonach ihm an der Begründung des theokratischen Königtumes der Hauptanteil zufiel. Wer der Verfasser gewesen, läßt sich nicht sagen; nur muß er, da er bereits Könige von Juda kennt,***) einige Zeit nach Roboam gelebt haben, vielleicht wegen 3. Regg. XV, 3 zur Zeit des Abiam.

Man wollte eine innere Zusammengehörigkeit aller vier Königsbücher, welche in diesem Falle einem Verfasser zugelegt werden sollten, mit dem Hinweise darauf begründen, daß im 2. Königsbuche die Geschichte Davids noch nicht vollendet werde, vielmehr ebenso in das 3. Königsbuch hinüberspiele, wie die Geschichte des Ochozias (v. Juda) aus dem 3. ins 4.

---

[1]) L. c. c. XXIV.

*) In den ersten 2 Königsbüchern findet sich nur ein Citat, nämlich 2. Buch c. I, 18; in den 2 letzten findet sich jedesmal Verweisung auf die Quelle, welcher die Stelle entnommen; in den beiden ersten Büchern enthält sich der Verfasser einer Kritik der von ihm vorgeführten Persönlichkeiten, anders in den beiden letzten; 1. Regg. XXVII, 6 führt zwar auf die Zeit nach dem Schisma; das 4. Königsbuch aber bis in die Zeit nach dem (babylonischen) Exil.

**) Neteler in seinem Grundriß der althebräischen Literatur (1879) glaubt die erste Hälfte des ersten Buches (Samuel) als 4. Anhang zum Richterbuche ansehen zu dürfen.

***) Cfr. 1. Regg. XXVII, 6. „Siceleg gehörte den Königen von Juda bis auf diesen Tag."

Indes läßt sich doch kaum verkennen, daß das Abschiedslied Davids und die Anreihung seines sogenannten „Heldensaales" einen ersichtlichen Abschluß in der Darstellung seiner Herrschaft herbeiführen will, während das dritte Buch nur soweit auf David zurückgreift, als die Rechtfertigung der Thronbesteigung Salomons an Stelle des älteren Adonias solches notwendig machte.

An die Propheten Nathan oder Gad als Verfasser zu denken, verbietet die Erwägung, daß diese Propheten jedenfalls die Regierung Salomons nicht überlebten. Beachtenswert erscheint übrigens, daß neben dem überlieferten Namen נָבִיא für Prophet auch der jüngere רֹאֶה (wofür in poetischen Stücken חוֹזֶה) = Seher gebraucht wird. Nur Aufzeichnungen jener Propheten wird der wirkliche Verfasser unseres Doppelbuches benützt haben. Es läßt sich das aus der Angabe des Chronisten 1 Paralipp. XXIX, 29, woselbst auch Aufzeichnungen Samuels erwähnt werden, zuversichtlich erschließen. Ausdrücklich ist 2 Regg. I, 18 der bereits aus Josue bekannte sefer hajjaschar als Quelle citiert.

Nachdem 2 Regg. VIII, 16, 20, 24 der Aufzeichnungen eines Staatsannalisten oder Archivbeamten (מַזְכִּיר) Erwähnung geschieht, empfiehlt es sich gewiß, auch noch hierin einschlägiges Urkundenmaterial zu erblicken.

III. Unter den behaupteten Lücken und Widersprüchen mögen als die namhafteren folgende ausgehoben sein: 1. Regg. IX, 1 soll im Widerspruche stehen mit 1. Paralipp. VIII, 33; dort ist Abiel als Sauls Großvater genannt, hier Ner. Allein entweder ist das einemal ein Glied in der Geschlechtsfolge übersprungen, was öfter vorkömmt; oder es ist einmal der gesetzliche, das anderemal der natürliche (leibliche) Vater angegeben. — l. c. XIII, 1 braucht man keineswegs das Ausfallen von Ziffern (Buchstaben mit Zahlenwert) anzunehmen, empfiehlt sich vielmehr als einfachste Lösung die Annahme, ein Jahr sei für Saul seit der Krönung in Galgal verflossen (c. XI, 15) und zwei Jahre seit der Wahl durch das Los in Maspha (l. c. X, 17 sqq.), als er in den Krieg gegen die Philister zog.

Der zwischen c. XVI und XVII scheinbar bestehende Widerspruch (Saul und Abner bekennen — nach dem Siege über Goliath — Davids Herkunft nicht zu wissen, wiewohl derselbe längere Zeit vor dem Siege bereits zum Waffenträger des Königes ernannt worden war) klärt sich dahin auf, daß Saul jetzt erst genauere Erkundigung über Davids Stammbaum einzieht, weil derselbe zum Lohne seiner glänzenden Waffenthat des Königs Schwiegersohn und mit allen seinen Verwandten abgabenfrei zu werden bestimmt ist.

Zwischen 2. Regg. c. III, 14, sowie 1. Regg. XVIII, 25 und 27 obwaltet kein Gegensatz, da David einfach doppelt soviel leistete (Erlegung von 200 Philistern) als Saul heimtückischerweise gefordert hatte (die Tötung von 100 Philistern). Dagegen ist 2. Regg. XXI, 8 in der That durch ein offenbares Versehen des Schreibers Michol stehen geblieben anstatt Merob (wegen 1. Regg. XVIII, 19). Der l. c. XXI, 20 und 21 auf-

geführte sedigitus (Mann mit 6 Fingern an einer Hand) aus Geth, welchen Jonathan, Davids Neffe, tötete, ist augenscheinlich nicht der Gethiter Goliath; hingegen muß l. c. V. 19 (wegen 1. Chron. XX, 5) festgehalten werden, daß durch ein Versehen des Abschreibers das Wort אֲחִי weggeblieben ist (nämlich es tötete Elchanan . . . den Bruder des Goliath . . . dessen [des letzteren nämlich] Lanze das Gewicht eines Weberbaumes hatte); oder, was freilich wenig wahrscheinlich, es müßten David und sein Vater auch noch andere Namen geführt haben (so der heilige Hieronymus).

De Wette und nach ihm Seinecke[1]) wollen auch noch 1. Regg. c. X und c. XII in einem Widerstreite verhangen sehen, weil nach ersterer Stelle Gott es ist, der den Saul dem Samuel als seinen für das Königtum Erwählten bezeichnet, wogegen an letzterer Stelle Samuel dem Volke vorhält, „den ihr erwählt, den ihr verlangt habt." Allein auch das Los war ja eine Art Ordale, ein mittelbares Gottesurteil; zudem wurde im gegebenen Falle die Losung durch Samuel selbst anberaumt, der hierin gewiß nur eine Bestätigung, keine Aufhebung des früheren unmittelbaren Gottesausspruches in betreff des Saul gewahrte.

Die im Obigen berührte Differenz zwischen 1. Regg. c. XVI und XVII mindert sich auch bei der Berücksichtigung, daß gemäß XVIII, 2 „Saul den David nichtmehr heimkehren ließ"; also hatte er ihn früher heimkehren lassen. Auch verdient bemerkt zu werden, daß, wie aus XVIII, 1 erhellt (וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר sc. דָּוִד), keineswegs die volle Anwort des David mitgeteilt ist, welche sicherlich das letzte Bedenken zu heben geeignet wäre. Auch für die heilige Schrift gilt zuweilen das brevis esse laboro — obscurus fio. Unrichtig hat man bisweilen 1. Regg. c. XXVI, 5 mit c. XXIII, 19 identifiziert. Allein David hatte den Saul zweimal in seiner Gewalt; das einemal — bei Tag — war es eine zufällige Begegnung; das anderemal, nachts, hatte David den Saul aufgesucht; das erstemal hatte er ein Stück des Mantels jenes genommen; das zweitemal dessen Becher und Lanze.

Endlich möge noch die Abweichung der Texte 2. Regg. XXI, 19:

וַיַּךְ אֶלְחָנָן בֵּית־הַלַּחְמִי אֵת־ גָּלְיָת

und 1. Chronic. XX, 5:

וַיַּךְ אֶלְחָנָן אֶת לַחְמִי אֲחִי גָלְיָת

nebeneinandergestellt werden, um erkennen zu lassen, wie leicht hier durch einen lapsus calami eine Verwirrung angerichtet werden konnte.

IV. a) Es fehlt nicht an Zügen lebhaftester Anschaulichkeit in der Darstellung (man vgl. z. B. 2. Regg. c. XVIII, 24—27 — Davids Zwiegespräch mit dem als Späher aufgestellten Thorwächter zu Machanajim, während die Schlacht gegen Absalom im sogenannten Walde Ephrajim wogte); aber das gestattet wohl einen Schluß auf die Ausführlichkeit

[1]) A. o. a. O. S. 279 ff.

der Aufzeichnungen, welche dem Verfasser zu gebote standen. Der Text ist im wesentlichen rein erhalten; namentlich häufig sind die äußeren Bezeugungen der in dem Doppelbuche berichteten Thatsachen, so in zahlreichen Psalmüberschriften, wie Psalm III, XXXII, L, LXI u. s. f. der Vulgatazählweise; so Isaias XXIX, 1; Sirazide XLVI, 16; 1. Mach. IV, 30 u. s. f.

b) Bedeutsam ist auch der ethische und typische Gehalt. Das Schicksal Helis kann lehren, wie auch Unterlassungssünden schwer sich rächen; Sauls Verschonung des amalekitischen Agag veranschaulicht, wie der Sünder in seiner Verkehrtheit über der Bekämpfung geringerer Fehler oft gerade die Ausrottung des Hauptfehlers, der Lieblingssünde, verabsäumt; die Warnung Jonathans an David vor den Nachstellungen des Saul zeigt, wie gerade im Unglücke echte Freundschaft sich erprobe; an Jonadabs unheilvollem Einflusse auf Amnon dagegen offenbart sich die Gefährlichkeit eines schlimmen Freundes; Ethais Verhalten gegen David gewährt das Muster eines treuen Dieners, während das traurige Ende Achitophels die Strafe des Verrates; das traurige Ende Absaloms die Strafe der Unbotmäßigkeit gegen die Eltern vorführt.

Der Lobgesang der Anna enthält vielfältig parallele Gedanken mit dem neutestamentlichen Magnifikat; der Knabe Samuel in seinem Aufenthalte beim Heiligtume erscheint als Vorbild des am liebsten im Tempel als dem Hause seines Vaters verweilenden Knaben Jesus; namentlich ist David (דָּוִד von דוד = lieben, דּוֹד = die Liebe) = Agapet oder Erastus ein Vorbild dessen, den der Vater seinen geliebten Sohn nannte, an welchem er sein innigstes Wohlgefallen fand. Beide waren in Bethlehem geboren; beide Hirten; beide Sieger über ihre Feinde (die Schleuder mit den fünf Steinen mahnt an das Kreuz und die fünf Wunden, auch an die symbolische Osterkerze mit den fünf Körnern); beide erweisen sich besonders großmütig gegenüber ihren grimmigsten Feinden, David gegenüber Achitophel, Jesus dem Judas gegenüber; Davids Klage über seinen Todfeind Saul erinnert an die Klage Jesu über das verblendete Jerusalem; Davids Trauer über den ihm später treu ergebenen Abner an Jesu Trauer beim Grabe seines Freundes Lazarus; beide fliehen über den Zedron dem Ölberge zu; beide kehren auch aus dem letzten, schwersten Kampfe triumphierend zurück.

In liturgischer Hinsicht verdient angemerkt zu werden, daß die Lesung des ersten und zweiten Königsbuches als Bestandteile der **scriptura occurrens** von der **feria II^da post dominicam SS. Trinitatis** bis zum Sonntage **ante Dominicam VII^mam post Pentecosten** im offiziellen Gebete der Kirche ihre Stelle findet. Sehr passend ist auch in der Votivmesse für die Papstwahl der Introitus aus **1. Regg. c. II (suscitabo mihi sacerdotem fidelem etc.)**; sodann in der Votivmesse für Aufhebung der Pest Introitus und Epistel dem Anhange zum zweiten Königsbuche, dem c. XXIV, ent-

nommen (Ankündigung des Aufhörens der Pest durch einen bei der Scheune des Jebusiters Areuna erschienenen Engel). *)

ad IV a) Als Eigenart des Doppelkönigsbuches in sprachlicher Hinsicht fällt auf, daß der Buchstabe א öfters unterdrückt wird; so z. B. 1 Regg. I, 17 שֵׁלָתֵךְ für שְׁאֵלָתֵךְ; ibidem XV, 5 וַיָּרֶב für וַיַּאֲרֶב (fut. Hifil v. אָרַב); l. c. XXVIII, 24 וַתֹּפֵהוּ für וַתֹּאפֵהוּ; oder 2 Regg. XIX, 14: תֹּמְרוּ statt תֹּאמְרוּ, wo die Massorah noch ausdrücklich anfügt, daß kein Schreibversehen vorliege, im Gegenteile כצ״ל (i. e. כֵּן צָרִיךְ לִהְיוֹת = so muß es heißen) ausdrücklich bemerkt; oder etwa noch l. c. XXII, 40 וַתַּזְרֵנִי an Stelle von וַתְּאַזְרֵנִי.

Durch Vergleichung mit den alten Übersetzungen ergibt sich, daß der Grundtext an einigen Stellen gelitten.

So wird 1 Regg. VI, 18 statt des אָבֵל (= Au) der Massorah wegen des ἕως λίθου der LXX. und des damit übereinstimmenden אַבְנָא des Targumisten sicherlich אֶבֶן (= Stein) zu lesen sein.

2 Regg. VII, 23 ist vielleicht anstatt גּוֹי אֶחָד wegen des ἔθνος ἄλλο der LXX vielmehr אַחֵר zu verbessern. Doch steht אֶחָד (pl. אֲחָדִים = einige) bekanntlich ja auch in der Bedeutung des unbestimmten Artikels und liefert dann unseres Ortes einen ganz erträglichen Sinn. Hingegen mag wohl in Übereinstimmung mit der LXX. l. c. XVII, 3 der Text der Massorah: כְּשׁוּב הַכֹּל הָאִישׁ אֲשֶׁר־ אַתָּה מְבַקֵּשׁ (wenn zurückkehrt jedermann, den du suchst, so . . .), dahin abzuändern sein, daß es lautet: כְּשׁוּב הַכַּלָּה אֶל־ אִישָׁהּ אַךְ נֶפֶשׁ אִישׁ אֶחָד אַתָּה מְבַקֵּשׁ (wie zurückkehrt die Frau zu ihrem Manne, so suchst du nur die Seele eines Mannes, verstehe: des David).

ad IV b) Noch möge der ethisch-typische Reichtum des Buches an einigen weiteren Zügen beleuchtet werden!

Gelegentlich der Darstellung des Wunderkindes Samuel im Bundeszelte zu Silo, nach geschehener Entwöhnung, läßt Anna an derselben Stelle, wo sie zuvor unter reichlichen Thränen ihre Seele vor Gott ausgeschüttet, nunmehr durchglüht von Dankbarkeit gegen den göttlichen Urheber ihres Glückes ein Loblied erschallen, das insbesondere die Macht Gottes, in die Schicksale der Menschen gestaltend einzugreifen, besingt. — Der Umstand, daß auch die ins Lager gebrachte heilige Lade bei dem Angriffe auf die Philister den Israeliten nichts nützte, weil sie zwar glaubten, gleichwohl aber die Werke des Glaubens vermissen ließen, bestätiget auch schon vom Standpunkte des alten Testamentes aus den Satz, wie der Glaube ohne die Werke tot ist. — Der im Verfahren Davids wider den prahlerischen Amalekiter (welcher sich dem David durch die angebliche Tötung seines Feindes Saul genehm zu machen

*) Als Seitenstück berichtet das Evangelium (Lukas c. IV) jenes Meßformulars die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und verschiedene andere Krankenheilungen.

erwartet hatte) zum Ausdrucke gelangten Feindesliebe gibt die Kirche in ihrem Offizium ein beredtes Zeugnis, indem sie die Lesung dieses Textes gerade auf den 5. Sonntag nach Pfingsten anberaumt, an welchem Sonntage sie den Gläubigen auch das herrliche Evangelium von der Feindesliebe[1]) vorzulesen gebietet. — Nicht nur Saul, auch Sauls Tochter — Michol, gewährt ein warnendes Beispiel bestraften Hochmutes. Hingerissen von heiliger Festesfreude hatte David bei der Übertragung der heiligen Lade nach dem Sion einen religiösen Reigen aufgeführt. Das dünkte der Michol gegen die königliche Würde zu verstoßen. Zur gerechten Strafe dafür sollte ihr nun aber auch der Stolz jedes hebräischen Weibes — der Kindersegen — versagt sein.

Ist die Nachricht des Josephus (antiqq. V, 10, 4) richtig, daß Samuel gerade 12 Jahre alt gewesen, da der Ewige im prophetischen Traume an heiliger Stätte sich ihm bezeugte; so würde die Typik Samuels für das Lukas II, 42 Erzählte noch deutlicher hervortreten. — Gewiß nicht zufällig hielt der philistäische Wagen mit der zurückgestellten Bundeslade bei dem Acker eines gewissen Josue aus Bethsames. Wieder hatte eine Erlösungsstunde geschlagen für Israel. Auch dieser zweite Josue ist ein Vorbild Jesu, gleich jenem dritten, von welchem im 1. Esdrasbuche und beim Propheten Zacharias die Rede wird sein müssen. — Samuel in seiner Rechtfertigung vor dem undankbaren Volke gemahnt an des Heilandes Verantwortung vor seinen Widersachern (Johannes VIII, 46): „Quis ex vobis arguet me de peccato?“ — So besteht eine Wechselbeziehung zwischen Endor und Golgatha. Gleichwie der tote Samuel durch seine Erscheinung den verworfenen Gegner erschreckt, so flößte der von den Toten erstandene Erlöser den verworfenen Juden Schrecken ein. — Betrachtet man Kapitel V des 2. Königsbuches, so wird neuerdings eine wohl sehr selten beachtete typische Seite Davids offenbar. Sowie bei David auf den Sieg neuer Kampf (wider die Philister), ebenso folgte beim Herrn auf das Hosanna ein Crucifige. Schon die Nazarener hatten ihm nach dem Leben getrachtet, allein vergeblich. Erst als seine Stunde gekommen, erschien ihm unter dem abendlichen Rauschen der Oliven auf Gethsemane ein Trostengel, welcher ihn zum letzten Kampfe und Siege ermutigte, wie dem Vorbilde David mittels des Urim bedeutet worden war, das Rauschen der Bäume bei Gabaa abzuwarten, ehe er die ihm gegenüberstehenden Philister gegen Norden hin aufrollte. — l. c. cap. VIII erinnern Davids Befehdungen durch vier Völker von vier Richtungen her an die Angriffe, welche der Gottessohn von vier Parteien zu erdulden hatte (Marc. c. XII) — von den Pharisäern, den Herodianern (der Römerpartei), den Schriftgelehrten und den Sadduzäern; von Aber-, Irr-, Recht- und Ungläubigen. — Als bedeutsam möchte auch nicht verkannt werden, weshalb Nathan anfänglich (2 Regg. VII, 3) den David in seiner Absicht des

---

[1]) Matth. V, 20.

Tempelbaues bestärkte, obgleich er alsbald als „Wort vom Herrn" (l. c. V. 4 sqq.) ihm zu verkünden hatte, daß erst sein Sohn jene Absicht verwirklichen sollte. Es ist die Unterscheidung zwischen Privatmeinung und amtlicher Erklärung, welche hier beim Propheten schon gemacht werden muß, ähnlich wie zwischen einer locutio ex cathedra und einem persönlichen Ausspruche des Papstes zu unterscheiden ist. — Indem David, weit entfernt, nach der Gepflogenheit orientalischer Herrscher die Familie seines Gegners auszurotten, vielmehr den krüppelhaften Enkel Sauls, Jonathans Sohn Miphiboseth, zu seinem Tischgenossen erhebt; dem gebrechlichen Fürstensohne wohl gerade wegen seiner Gebrechlichkeit jene Achtung erzeigte, welche edle Seelen dem Unglücke nie versagen, während roh- und feinsinnliche Menschen das Gefühl natürlichen Widerwillens nicht überwinden mögen; wird er abermals zum strahlenden Vorbilde desjenigen, der (laut Lukas VII, 22) als Merkmal und Wahrzeichen seiner Messiasthätigkeit den vom Täufer Abgesandten die Herablassung zu Gebrechlichen aller Art bezeichnete. Jene täglich erneuerte, vielleicht den Wenigsten im Volke überhaupt nur bekannte Herablassung des großen David zu dem bresthaften Miphiboseth war wohl Davids königlichste Handlung; der Gipfel seiner sittlichen Vollendetheit. — Sehr verlockend wäre es, zwischen dem größten christlichen Fürsten, dem großen Karl, der selbst im Kreise seiner Freunde David heißen wollte,[1]) und David, dem Prototyp des theokratischen Fürsten vor Christus, eine Parallele zu ziehen. Der Vergleichungspunkte böten sich überraschend viele:

Die Jugendzeit beider in Dunkel gehüllt; beide frühzeitig auf die Höhe des Thrones gehoben; wie Saul (durch seinen Namen שָׁאוּל = Desideratus an Desiderius, den Gegner Karls gemahnend) der ursprünglich gesalbte theokratische König, der aber von dem priesterlichen Samuel sich völlig emanzipieren wollte, überhaupt ein Verfolger des Priestertums ward, als Typus des byzantinischen Kaisertums gelten mag, das anfänglich — unter Konstantin — den Schutz der Kirche als seine Aufgabe erkannte, dann aber die Kirche zu knechten versuchte und damit seinen eigenen Untergang vorbereitete: so erscheint der treugebliebene David umgekehrt als das Vorbild Karls, des ständigen Schirmvogtes der Kirche.[2]) Wie David das heilige Band der Ehe verletzte, dafür aber auch durch Empörungen seiner Söhne und den Tod derselben büßte; so hatte auch Karl zu gunsten der von ihm mit recht wieder heimgegebenen Longobardin Desiderata sein rechtmäßiges Weib Himiltrude, die Mutter Pippins, verstoßen,[3]) der sich deshalb wider seinen Vater empörte und nebst einem Bruder, namens Karl,

---

[1]) Giesebrecht, deutsche Kaisergeschichte, 1. Bd. (3. Aufl.) S. 125.

[2]) „Mehr die Theokratie des Alten Bundes, als die Despotie des römischen Kaiserstaates, bot die Maximen dar, denen er in Ausübung der ihm übertragenen Weltherrschaft folgte." Giesebrecht a. v. a. O.

[3]) Vgl. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 1876. I, 2 S. 499 III (Supplementbuch) S. 189 ff., sowie Sigurd Abel in seiner Monographie über Karl d. Gr.

frühzeitig dahinstarb. Wie David alles aufgeboten hatte, um die Verehrung des wahren Gottes in jeder Weise zu fördern (Übertragung der heiligen Lade, Dichtung von Psalmen, Musterung der Leviten u. s. f.); so nahm Karl Reliquien mit in den Krieg, gründete er zur Einführung des gregorianischen Gesanges Musikschulen, hatte er auf seinen großen Gauversammlungen neben den weltlichen Großen vor allem auch die Bischöfe als Berater beigezogen u. s. f.

Abschließend folge die Bemerkung, daß David in seinem Falle ebenso als Repräsentant des fallenden Judentums angesehen werden kann, wie die erhöhte Heidin Bethsabee — gleich der Ruth — als Repräsentantin der künftigen Heidenkirche.[1]) Steht 2. Regg. XII, 24 sqq. zu lesen: „Bethsabee gebar einen Sohn und nannte ihn Salomon und der Herr liebte ihn und nannte ihn Jedidia (d. i. Gottlieb);" so lehrt ein Blick in das martyrologium Rom., wie die weitaus größte Zahl der Heiligen sich gleichfalls als Kinder der Bethsabee, d. h. als Lieblinge Gottes aus der bekehrten Heidenwelt zu erkennen gibt.

## D. Das Buch der Psalmen.

### Einleitung über den Charakter der alttestamentlichen Poesie überhaupt.

### §. 18.

1) Bereits 2. Regg. c. XXII enthält einen Psalm (den 17ten nach der Vulgatazählung); poetische Stücke fehlten nicht im Pentateuch, das Buch Levitikus allein ausgenommen. Doch erst mit David und Salomon erreicht die Poesie ihren Höhepunkt. So erhaben nun die israelitische Offenbarungsreligion über die heidnische Mythologie ist, in demselben Grade überragt die heilige Dichtkunst die weltliche, materiell und formell.

2) In ersterer Hinsicht mangeln Epos und Drama.*) Denn da im Mosaismus der tröstliche Glaube an die Vorsehung für den Fatalismus keine Stelle offen läßt, so ist hier weder ein Erliegen (Tragödie, Drama); noch Besiegen (Epos), überhaupt ein Kämpfen des Helden mit dem Schicksale im Sinne der Antike denkbar und erübrigen folglich nur 2 Gattungen der Dichtkunst: Lyrik und Didaktik — Empfindungs- und Lehrpoesie**) (שִׁיר und מָשָׁל).

Zur ersteren gehören: Die Psalmen im allgemeinen; das Hohelied und die Klagelieder; zur letzteren: die Sprichwörter, Job und

---

[1]) Vgl. den Artikel: die Idee des Katholizismus im Alten Bunde. Juliheft 1877 des Mainzer Katholiken.

*) Vgl. Haneberg-Weinhart, Geschichte der biblischen Offenbarung 4. Aufl. S. 340 ff.

**) Vgl. Deutinger, Geschichte der dichtenden Kunst S. 393 ff.

der Prediger. Sirazide*) und Weisheitsbuch belehren im Gewande der Prosa; dagegen waren zweifellos metrische Partien im Buche Judith und im Buche Tobias — analog den Gesängen des Isaias und Habakuk — die in den genannten Büchern vorfindlichen **cantica**.

Betreffend die Form entbehrt die hebräische Poesie, wenn auch nicht völlig, der Metrik,**) so doch hauptsächlich des Reimes, soferne sie die ganze Kraft im Inhalte, dem Innerlichen, konzentriert, ohne durch die Rücksicht auf die äußere Form die Aufmerksamkeit zu teilen. Jedenfalls fehlt ihr aber nicht der Gedankenrhythmus, welcher im dreifachen **parallelismus membrorum**: dem synonymen, antithetischen und synthetischen = parataktischen sich ausspricht. Als Probe des ersten läßt sich z. B. anführen Psalm III, 1; als Probe des zweiten Psalm CXIII, 9; als Probe des dritten endlich Psalm XLIX, 15.

Dazu kommt ferners die Scheidung in kürzere oder längere Strophen (von zwei bis sieben und mehr Stichen = Verszeilen, wofür der Gedankenabschnitt maßgebend ist).***) Einige Psalmen; aber auch das letzte Kapitel im Spruchbuche, sowie fast das ganze Buch der Klagelieder enthalten die alphabetische Anordnung, indem die Anfangsbuchstaben der Zeilen nach der Reihenfolge im hebräischen Alphabete sich richten; nur selten zeigen die Verse oder Stiche das gleiche Anfangswort (z. B. Psalm CXLVIII und Psalm CL), oder den gleichen Schluß, wie Psalm CXXXV (V.) — der sogenannte Litaneipsalm oder das große Hallel.

ad 1. Vielleicht läßt sich der Unterschied zwischen der antik heidnischen und der inspirierten hebräischen Poesie am kürzesten dahin angeben, daß man sagt: während erstere die Götter vermenschlichte, löst letztere die Aufgabe, die Menschen zu vergöttlichen, wenigstens Gott zu nähern. Bald sucht sie durch Belehrung den Menschen zu vervollkommnen, seine Gottähnlichkeit zu steigern (in der didaktischen Poesie); bald unternimmt sie es, auf den Schwingen der Andacht ihn zu Gott und zum Wechselverkehr mit ihm emporzutragen (in der lyrischen Poesie).

ad 2. Man behauptete zwar vielfach, auch die hebräische Poesie entbehre nicht des Drama; Job sei eine Tragödie, das hohe Lied eine für die Bühne

---

*) Ein alphabetisches Stück entdeckte jedoch im Ecclesiasticus c. LI (Gebet des Siraziden) Bickell; s. Innsbrucker theologische Zeitschrift, Jahrgang 1881/2.

**) Über die desfalls geführte heftige Kontroverse zwischen Bickell und Ecker vgl. literarischer Handweiser Nr. 326 (Jahrgang 1882).

***) Vgl. hierüber Delitzsch, Kommentar zu den Psalmen, 3. Aufl. I, 22. Schlottmann, über den Strophenbau in der hebräischen Poesie (actes du congrès de Leyde (83) II, 1 p. 475—92, behauptet, daß in den Psalmen, häufig auch in den Propheten, nicht blos anthitetische, synonyme u. s. w., Verse, sondern auch dergleichen Strophen sich vorfänden. Seine Ausführungen stießen indes auf heftigen Widerspruch seitens der Gelehrten Kautzsch und Budde. Cfr. les actes du congrès, I, p. 91—94.

bestimmte Komödie gewesen. Indes wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß in der Darstellung des Job, soferne ja verschiedene Personen nicht blos redend, sondern auch handelnd aufgeführt werden, ein dramatisches Element entgegentritt; so verböte sich die Annahme einer Tragödie schon durch die am Schlusse des Buches gemeldete restitutio in integrum, wie sie Job zu teil geworden.

Als sicher darf ferner angenommen werden, daß das hohe Lied, hätten die Juden darin ein weltliches Lustspiel erblickt, niemals auch nur in den hebräischen Kanon aufgenommen worden wäre. Die Hebräer hatten überhaupt, im Unterschiede von den Griechen und Römern, gar kein Bedürfnis nach einer Schaubühne und folglich nach Schaustücken. Und als sie in der Seleucidenzeit den Syriern zu gefallen Gymnasien und Theater einführten, waren es gewiß keine biblischen Stücke, welche man in den letzteren aufführte.[1])

Anlangend die äußere Form der hebräischen Poesie ist einzuräumen, daß zwar bisweilen auch Reime vorkommen, aber dann nur wie zufällig, niemals beabsichtigt.

Ganz anders verhält es sich damit in der hebräischen Profanliteratur. Man denke an Immanuel ben Schelomoh aus Rom (von Abraham Geiger in seiner Geschichte des Judentums II, 87, der Heine des 14. Jahrhunderts genannt) in den machberoth = Divan (Sammlung von erotischen Gedichten); oder an Charisi in seinen machberoth Ithiel (Übersetzung der arabischen Makamen = Abenteuer des Hariri), sowie in seinem Tachkemoni oder selbstständigen Makamen (Reiseberichte; Kritiken über deutsche und spanische Rabbinen; Lobpreis Jerusalems; des Grabes Esdras; Dispute zwischen Karäern — die Tradition verwerfenden Juden — und zwischen Rabbiniten)!

Eine Probe gereimter Trochäen mag entnommen sein der Huldigung des Herausgebers Wolf an Buxtorf[2]) Vater und Sohn:

Éliáhu óleh schamajim, lo chadal
H$^{e}$joth baarez be Elisa rucho gadal.
Werabbenu Jochan Buxtorf jah schelḳacho
B$^{e}$kereb ben jachid hen áttah chaj rucho.
Reeh bischlom Zijon gam bibne banecha,
T$^{e}$hi birkath schaddaj laed eth panecha,
Weathâh isch gadol móreh sod bachurim
Ahubi ámalta tochal méiburim.[3])

---

[1]) Über den Unterschied zwischen dem antiken und dem christlichen Drama wegen des Unterschiedes zwischen dem Glauben an ein Fatum und jenem an eine Providenz vgl. auch den Artikel Drama in der Manzschen Realenzyklopädie.

[2]) Cfr. dessen Lexicon rabb. et talmud.

[3]) Als Elias aufgefahren zum Himmel, hörte nicht auf zu sein auf Erden in Elisa sein großer Geist.
So auch, nachdem Gott unsern Lehrer Johann Buxtorf genommen
Zu sich, lebt in seinem einzigen Sohne hier jetzt sein Geist fort.
Schaue im Frieden Sions auch auf die Kinder deiner Kinder,

Dagegen behauptet nun aber der heilige Hieronymus unter Berufung auf das Zeugnis des Altertums, daß auch die heilige Poesie der Hebräer ein bestimmtes Versmaß kenne; freilich mit dem bloßen Gedanken- (statt des Wort-) Rhythmus wechselnd. Im Prologe zum Job äußert er: „hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earundem syllabarum, sed eorundem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur, numeris lege solutis, quod metrici magis, quam simplex lector intelligunt."

Demgemäß forschte Markus Meibom, ein Deutscher, der aber lange am Hofe der Königin Christina von Schweden gelebt hatte († 1711 in Amsterdam), nach dem Metrum der biblischen Poesie und glaubte er um 150 000 Thaler der englischen Regierung — allerdings vergeblich — seine geheime Entdeckung anbieten zu dürfen. Umgekehrt wies Ewald (die Dichter des alten Bundes) für das Fehlen der Metrik auf die alte Volkspoesie überhaupt hin, welche nur den Rhythmus kenne, kein Metrum.

Auch Haneberg[1]) erklärt: „Der Gedanke bezeichnet die Strophe, der Gedankenabschnitt den Vers."

Jedoch in neuester Zeit häuften sich die Versuche wieder, ein bestimmtes Metrum nachzuweisen.

So wollte Ley[2]) Hexameter gefunden haben, bei denen die betonten Silben zu zählen wären; je ein Begriffswort sei ein Fuß.

Z. B. Deuteron. XXXII, 1:

haasinu | haschamajim | waadaber | wetischmá | haarez | imre phi | .

Oder Ps. XXXII, 9 (V.):

Ki hu | amar | wajehi | hu | ziwah | wajaśmod | .

Allein indem der Verfasser je nach Bedarf die Pronomina z. B. bald als Versfüße gelten läßt, bald nicht, entzieht er seiner Theorie selbst die Füße.

Noch jüngeren Datums sind die Untersuchungen von Bickell,[3]) seinem Schüler Gietmann (S. I.)[4]) und Neteler.[5]) Bickell nimmt, nach Analogie der syrischen Poesie, indem er, teilweise übereinstimmend mit dem obigen Citate des heiligen Hieronymus, nicht die Quantität, sondern den Accent maßgebend sein läßt (gegensätzlich also zur griechischen und lateinischen Metrik) — teils Jamben, teils Trochäen an. Dabei spricht er aber dem derzeitigen Accent (der

---

Es sei der Segen des Allmächtigen immerdar auf deinem Angesichte,
Und du, großer Mann, Lehrer in der Versammlung der Jünglinge,
Mein geliebter, gearbeitet hast du; iß jetzt von den Erträgnissen!

[1]) A. a. O. S. 342.

[2]) Grundzüge des Rhytmus, Vers- und Strophenbau in der hebräischen Poesie. Halle, 1875.

[3]) Metrices bibl. regulae, Oeniponti 1879.

[4]) De re metrica Hebraeorum, Friburgi 1880.

[5]) Grundzüge der hebräischen Metrik. 1879.

Masorah) jede Berechtigung ab. So erblickt er z. B. ein jambisches Versmaß im Ps. CXLIX, 1:

schiru lajah schir chadasch[1])
t°hillatho bikhal chsidim;

ein trochäisches threni IV, 1:

echah juam sahab jschne jakthem hatob[2])
tischtapekna abne kodesch brosch kol chuzoth.

Nach Bickells Grundsätzen zerlegte Rohling in seinem Kommentare das ganze Spruchbuch in 7silbige Jamben.

Gietmann seinerseits will nur den Jambus gelten lassen; so auch z. B. im Debborahliede, das doch nach der masorethischen Accentuation unzweifelhaft Anapäste enthält; man vgl. iudd. V, 3:

schimeu melachim
haasinu rosenim
anoki lajah
anoki aschirah.[3])

Darum urteilt gewiß zutreffend Neteler (a. a. O. S. 6): „Die Verbindung einer Tonsilbe mit 1 oder 2 unbetonten Silben wird Versfuß genannt. Nimmt die Tonsilbe die erste Stelle einer solchen Verbindung ein, so ist der Versfuß trochäisch, resp. daktylisch, steht sie nach, so ist er jambisch, resp. anapästisch."

Wie es scheint, möchte auch des Josephus Angabe (antiqq. VII, 12, 3), David habe Gesänge von mannigfachem Metrum, Trimeter und Pentameter, gedichtet; gegen die Bickellsche und Gietmannsche, und für die Netelersche Theorie sprechen; auf alle Fälle ist in dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Es mag hinzufügt werden, daß außer den gleichmäßigen (Ps. LXI V. mehrere Verse mit אַךְ — „nur daß" beginnend) und alphabetischen Anfängen mancher Psalmverse beziehungsweise Psalmen sich, auch in einzelnen Gradualpsalmen z. B. Ps. CXX (V.), eine besonders künstliche Struktur insoferne zeigt, als jeder folgende Vers den Gedanken des vorausgehenden aufnimmt; z. B.

V. 2. auxilium meum a domino.
V. 3. neque dormitet, qui custodit te.
V. 4. ecce non dormitabit etc.

---

[1]) Singet dem Herrn ein neues Lied, sein Lob in der Versammlung der Frommen!

[2]) Wie ist verdunkelt das Gold, verblaßt die frischeste Farbe; zerstreut sind die Steine des Heiligtums in die Ecke aller Straßen.

[3]) So denn höret, ihr Könige, und vernehmet, ihr Fürsten, wie dem Ew'gen ich, ja wie ihm ich nun sing'! Ähnlich Sophocl. Antig. ἀντιστρ. β. V. 157/8: νεοχμοῖσι θεῶν

## §. 19.

## Einteilung der Psalmen.

1) Der Psalter in seiner jetzigen Gestalt ist in 5 Bücher abgeteilt, ohne Zweifel im Hinblicke auf die Fünfteilung der Torah, wobei es jedoch nicht möglich wäre, je ein Psalmbuch mit je einem der fünf Bücher Mosis in näheren Bezug zu setzen. Das erste Buch reicht von Psalm I—XL (V.);
das zweite von Psalm XLI—LXXI;
das dritte von Psalm LXXII—LXXXVIII;
das vierte von Psalm LXXXIX—CV;
das fünfte von Psalm CVI—CL.

Am Schlusse jedes Buches — das fünfte ausgenommen — findet sich eine Doxologie, welche, da sie im wesentlichen bei allen Psalmbüchern die gleiche ist, jedenfalls nicht dem betreffenden Psalme selbst angehören kann, sondern von dem oder den Sammlern hinzugefügt wurde.

2) Rücksichtlich des Inhaltes unterscheidet man den Lob- und Dankpsalm (תְּהִלָּה),
den Bittpsalm (תְּפִלָּה),
den Klagepsalm (קִינָה) und
den Lehrpsalm (מַשְׂכִּיל).

3) Die Numerierung der Psalmen ist in der **Masorah** und **Peschittho** eine teilweise von einander abweichende; in der **Sept. Itala** und **Vulgata** ist sie zwar die nämliche, weicht aber hinwieder von der **Masorah** sowohl, als auch von der **Peschittho** ab.

Hinsichtlich der ersten 8 Psalmen herrscht vollständige Übereinstimmung; dagegen ist M. und P. Ps. 9 + 10 = S. I. V. Ps. 9;
„ „ „ „ 11 — 113 = „ „ „ „ 10 — 112;
M. 114 + 115 = P. 114 = „ „ „ „ 113;
„ 116 = „ 115 = „ „ „ „ 114 + 115;
„ 117 = „ 116 = „ „ „ „ 116;
„ 118 — 146 = „ 117 — 145 = „ „ „ „ 117 — 145;
„ 147 = „ 146 + 147 = „ „ „ „ 146 + 147;
bezüglich der 3 letzten Psalmen 148—150 herrscht abermals vollständige Übereinstimmung.

1. Laut 2 Machabb. II, 13 war es Nehemias, welcher τὰ τοῦ Δαυΐδ — augenscheinlich die Psalmen — in die Bibliothek beim zweiten Tempel nieder-

---

ἐπὶ συντυχίαις | χωρεῖ, τίνα δὴ μῆτιν ἐρέσσων; (sc. Κρέων.) (zu neuen Freveln wider die Götter schreitet wieder, welchen Groll verübend! — Kreon.)

gelegt. Durch ihn ist daher wohl die Fünfteilung vollzogen worden, nachdem es ja feststeht, daß manche Psalmen, z. B. Ps. CXXXVI (Super flumina Babylonis, illic sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion), nachexilischen Ursprunges sind, wogegen nichts nötiget, einige derselben bis in die Machabäerzeit herabzuverlegen.

Einmal hat der palästinensische Kanon, welcher durch Esdras abgeschlossen worden,[1]) die gleiche Anzahl von Psalmen mit dem alexandrinischen Kanon;[2]) sodann bezieht sich Ps. LXXVIII, 1 (posuerunt Jerusalem in pomorum custodiam) durchaus nicht auf die Syrier, vielmehr auf die Chaldäer, da ja 1 Machabb. VII, 16 und 17 anläßlich der Treulosigkeit des Hohenpriesters Alcimus auf jenen Vers als eine prophetische Ankündigung zurückverwiesen wird. Daß schon vor Nehemias eine Sammlung der älteren Psalmen vorhanden war, folgert man wohl mit recht aus 2 Chr. XXIX, 30, wonach der fromme König Ezechias den Leviten befahl, die Lieder Davids und Asaphs zu singen. Man denkt dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit an die ersten 3 Psalmbücher, da namentlich das 3. Buch Psalmen von Asaph enthält. Doch führt der Umstand, daß auch dies dritte Buch schon ein paar exilische Psalmen (den Ps. LXXIII und den zuvor angeführten Ps. LXXVIII) zeigt, zu der Annahme, es seien nicht blos zu den drei vorhandenen Büchern zwei neue später hinzugefügt, vielmehr auch die früheren erweitert worden. Überhaupt muß es auffallen, daß die Psalmen nicht nach den Verfassern zusammengestellt wurden; so bietet das 4. Buch nur 2 Psalmen, welche gemäß Überschrift im Hebräischen David zum Verfasser haben, während im 5. Buche 15 Psalmen ihm zugeteilt sind.

Es ist eben bis jetzt noch nicht gelungen, den Gesichtspunkt, nach welchem die Zusammenstellung erfolgte, genau auszumitteln. Daß dem 5. Buche die Doxologie mangelt, ist wohl nach Analogie des Fehlens der Doxologie am Schlusse des canticum (Benedicite) trium puerorum zu erklären. (Die letzten Psalmen dieses Buches bilden selbst eine fortlaufende Doxologie.)

2. Obschon nur Ps. CXLIV ausdrücklich תְּהִלָּה[3]) genannt wird, heißt doch die Gesamtheit der Psalmen im תנך תְּהִלִּים (nach Josephus: ὕμνοι εἰς θεὸν).[4]) Dagegen heißt der einzelne Psalm meist מִזְמֹר = etwas zu Singendes im Unterschiede von נְגִינָה = etwas zu Spielendes.

Das griechische ψάλλειν bedeutet ursprünglich nicht singen, sondern mit dem Plektrum oder mit der Hand die Saiten schlagen; daher ist ψαλτήριον ursprünglich das Instrument, womit man den Gesang begleitete. Später jedoch

---

[1]) Vgl. allgemeine Einleitung §. 53.

[2]) Der Psalm CLI der LXX gilt mit recht als apokryph.

[3]) Von הָלַל = klar sein, herrlich sein; Piel: verklären, verherrlichen.

[4]) Wohl finden sich auch in der indischen und assyrischen Literatur (vgl. Schrader, die Höllenfahrt der Istar) Psalmen; aber dieselben sind polytheistischen Gepräges, während in den hebräischen Psalmen der Eine Bundesgott gefeiert wird.

wurde Psallieren metonymisch vom mündlichen Recitieren (Beten oder Singen) gebraucht; so ist nun Psalter im tropischen Sinne der Komplex der Psalmen, die Harfe als Tropus (wie wenn etwa Theodor Körner seine lyrischen Gedichte „Leier und Schwert" betitelte).

3. Die Unterschiedenheit in der Zählweise der Psalmen zwischen der hebräischen und lateinischen Bibel erklärt auch die Unterschiedenheit zwischen den Katholiken und Protestanten in diesem Betreffe, weil erstere hierin der Vulgata, letztere der Masorah folgen.

## §. 20.

### Summarischer Inhalt, Authentizität, Integrität und Autorität des Psalmbuches.

I. Im ersten Buche stellt Psalm I als Einleitung zum ganzen Psalter passend das Glück des Tugendhaften dem Unglücke des Lasterhaften gegenüber. Direkt messianisch sind die Psalmen II (Jesu ewige Gottheit); XV (der descensus Christi); XXI (Passionspsalm); XXXIX (cfr. Hebr. X, 5 — das Gehorsamsopfer des Messias); XL (die Klage Davids über Achitophel und die Klage Jesu über den Verrat des Judas). Als Bittpsalmen charakterisieren sich besonders die Psalmen III—VII (Seelenwitterungen Davids zur Zeit der saulitischen Verfolgung); ferners Psalm XXVII (Bitte Davids um Hilfe wider seine Feinde, sogar mit Verwünschung der Widersacher Gottes, cfr. Vers 5 daselbst); oder Psalm XXXIV (Gebet Davids in äußerster Bedrängnis). Als Lob- und Dankpsalmen erscheinen vornehmlich die Psalmen XVII, XVIII, XX und XXII.

Ein Bußpsalm ist Psalm XXXI (derselbe zugleich מַשְׂכִּיל oder Lehrpsalm); Bekenntnis der Sünde ist Voraussetzung für die Vergebung).

Alphabetische Psalmen sind IX[a] teilweise; dann aber namentlich die Psalmen XXIV, XXXIII und XXXVI.

Im zweiten Buche sind Lehrpsalmen der 43te (weil Israel nicht hören wollte, mußte es fühlen); der 48te (Lehre von der Nichtigkeit des Reichtums); Psalm LIV (Gott ist der beste Helfer in der Not); direkte messianische sind die Psalmen XLIV (der Messias ist der königliche Gemahl seiner Kirche); Psalm LXVIII parallel zu Psalm XXI; und Psalm LXXI (der Messias wird ein Universalreich gründen). Als Danklieder sind vorzugsweise zu nennen: Psalm LXV (Danklied nach erhaltenem Regen); Psalm LXVII (Dank nach der Einnahme von Rabbat Ammon).

Der großartigste aller Bußpsalmen bleibt bekanntlich der Psalm L, der Psalm Miserere.

Im dritten Buche sind als Lehrpsalmen besonders wichtig Psalm LXXVII (Warnung vor Bundesbruch) und Psalm LXXXVIII (Davids Königtum wird ewig währen).

Danklieder sind z. B. der 75te Psalm (Danksagung für die Niederlage der Assyrier unter Sennacherib zur Zeit des Ezechias); oder der 84te Psalm (Danksagung für die Befreiung aus der Gefangenschaft). Ergreifende Bittpsalmen sind Psalm LXXIX (Bitte um Wiedervereinigung der getrennten Reiche Juda und Ephraim); Psalm LXXXII (Bitte wider Judas Feinde zur Zeit des Josaphat).

Im vierten Buche trägt kein Psalm die Überschrift maskil (so auch im fünften). Die meisten Psalmen dieses Buches geben sich (nach der Masorah) als anonyme Lob- und Danklieder zu erkennen. Hervorragendst sind sogleich der erste Psalm dieses Buches, der 89te, welcher als das Gebet des Moses zumal ehrwürdig erscheinen muß; der 94te (das kirchliche Invitatorium, Aufforderung der Gemeinde zum gemeinsamen Lobpreise Gottes); hierauf Psalm C (der sogenannte Fürstenspiegel); endlich Psalm CIII unter dem Namen des Naturpsalmes gefeiert.

Im letzten Buche steht der erhabenste aller Psalmen, der Psalm CIX, welcher das priesterliche Königtum des Messias darstellt. Dieses Buch zählt auch die meisten, darunter den kunstreichsten, der alphabetischen Psalmen, den Psalm CXVIII. Außer ihm sind alphabetisch die Psalmen CX, CXI und CXLIV. Die Psalmen CXII—CXVII führen bekanntlich den Namen Hallelpsalmen im engeren Sinne. Als sinniger Abschluß des Psalters in der Eigenschaft eines Hymnologiums prangen die 3 letzten Psalmen — ein ununterbrochenes Laudate et cantate Domino!

ad I. Erstes Buch. Ps. I ist der Grundgedanke: Wer durch das Gesetz mit Gott verbunden bleibt, bringt viele Frucht; umgekehrt, wer vom Baum des Lebens sich getrennt, verdorrt und geht verloren.[1])

Ps. II schildert in prophetischer Weise den Sieg des Messias über alle seine Feinde.[2])

Ps. III—VII sind Flehgebete Davids in sehr verschiedenen Bedrängnissen.

Ps. VIII verkündet die Würde des Menschen, der über aller materieller Kreatur, doch unter der reinen Geistnatur (den Engelwesen) steht.

Ps. IX freut sich zwar der Psalmist der Bestrafung seiner Widersacher und wünscht er dieselbe stets wieder erneuert, aber nur, weil sie zugleich Gottes Feinde sind (V. 18; V. 34).

Ps. X—XIII — sämtlich davidische Lieder — geben der Hoffnung Ausdruck, daß Gott den Gerechten zwar gedrückt, nimmer jedoch unterdrückt werden läßt. XIII, 7 ist wohl eine nachexilische Erweiterung des Psalmes für dessen liturgischen Gebrauch im zweiten Tempel.

Ps. XIV mahnt den Pilger, der zum Zelte auf dem Sion wallt, daß

[1]) Vgl. Johannes XV, 4 sqq.

[2]) Die Messianität des Psalms verbürgt actt. app. IV, 25 sqq.

er den äußern Kult mit entsprechender innerer Gesinnung verbinde, um Gott zu ehren, nicht ihn zu verunehren.

Ps. XV weist auf Christi Höllenfahrt und glorreiche Auferstehung.[1])

Ps. XVI ist dem Inhalte nach verwandt mit Ps. IX.

Ps. XVII, wie bereits erwähnt, auch 2. Regg. c. XXII mitgeteilt, läßt sich wohl als des königlichen Sängers Schwanenlied bezeichnen.

Ps. XVIII, gleich Ps. I und Ps. CXVIII, häufig als Torahpsalm[2]) κατ' ἐξοχήν aufgeführt, verherrlichet in geistvoller Weise das Gesetz als eine zweite, übernatürliche Schöpfung Gottes.

Während Ps. XIX als ein Lied vor, Ps. XX als ein Lied nach der Schlacht zusammengehören, bietet Ps. XXI eine ins Detail gehende, prophetische Ausmalung der Leiden Christi, wie sie teilweise auch im 2ten Kapitel des Weisheitsbuches zu treffen ist.[3])

Ps. XXII atmet Dankesstimmung, wie Ps. XX.

Ps. XXIII, ein Wechselgesang voll dramatischer Beweglichkeit, war von David gedichtet worden, um bei der Übertragung der heiligen Lade vom Hause des Obededom nach dem Sion recitiert zu werden.

Ps. XXIV—XXVII sind poetische Stimmungsbilder, welche den Kampf zwischen Furcht und Hoffnung, der Davids Seele namentlich in der Saulszeit erschütterte, getreu wiederspiegeln.

Ps. XXVIII preist unter dem Symbol des Gewitters Gottes unwiderstehliche Macht in der Weltregierung.

Ps. XXIX scheint der 2. Regg. XXIV, 25 gezeichneten Situation — Aufhören der Pest und Ankauf des Tempelareals — entsprungen zu sein.

Während die Ps. XXX, XXXIV, XXXV, der Bußpsalm XXXVII und Ps. XXXVIII abermals als Bittpsalmen sich kennzeichnen, in denen der vor Saul flüchtige David vom Himmel Schutz erfleht, ist Ps. XXXI ein Lehrpsalm, näher der Beichtpsalm vorzugsweise (tacui, inveteraverunt ossa mea . . . dixi: confitebor, et tu [Deus] remisisti [peccata]); ist Ps. XXXVI eine Theodizee; sind die Ps. XXXII und XXXIII begeisterte Danklieder Davids für die erfahrene göttliche Hilfe; in specie Ps. XXXIII ein Danklied für das Gelingen der List bei Achis in Geth; und müssen endlich die Ps. XXXIX und XL als direkte messianische betrachtet werden.

Zweites Buch. Die zunächst sich anreihenden 7 Psalmen (von XLI—XLVIII incl., mit Ausnahme des Ps. XLII, welcher im hebräischen verwaist

---

[1]) Vgl. actt. app. II, 24—31. — Auffallender Weise ist im symb. Niceno-Constantinopol. der Höllenfahrt Christi (seines Hinabsteigens in die Vorhölle, den limbus patrum) noch nicht gedacht; desgleichen auch im apostolischen Glaubensbekenntnis erst seit Gregor dem Großen. Erst seit ihm wurde dem Glauben an den sofortigen Eintritt der verstorbenen Gerechten in die visio beatifica allgemeiner und bestimmter Ausdruck gegeben. S. Körber Jos., die Höllenfahrt Jesu Christi.

[2]) Vgl. z. B. Kleinert, Abriß der Einleitung zum Alten Testament. S. 44.

[3]) Man vgl. damit Matth. XXVII, 39, 43.

erscheint, indes LXX. und V. ihn dem David beilegen) leiten ihren Ursprung auf die Levitenfamilie Core zurück. Freilich ist damit für die Zeitbestimmung so wenig gewonnen, daß jüdische und christliche Ausleger manche dieser Psalmen der davidischen, manche hinwieder der exilischen und sogar nachexilischen Zeit zuweisen. Jedenfalls leihen die zusammengehörigen, vermutlich nur aus liturgischen Erwägungen auseinandergerissenen Ps. XLI und XLII der Sehnsucht eines vom Heiligtume ferne Weilenden nach der heiligen Stätte Ausdruck; Ps. XLIII sodann ist ein sehr beredter Klagepsalm, welcher aus der Nacht des Exils heraus die Stunde der Befreiung herbeisehnt; dagegen spricht sich hochzeitliche Festesstimmung aus im 44ten Psalm, der mit vollstem Rechte ein Kompendium des hohen Liedes heißt. Auch die folgenden Ps. XLV—XLVII zeigen von dankbarster Erregtheit vermutlich wegen des wunderbaren Sieges, den König Josaphat von Juda bei Thekoa unweit Bethlehem über seine Feinde erlebte (cfr. 2. Chr. XX, 28). Aber Ps. XLVIII trägt einen durchaus lehrhaften Charakter an sich; in der Betrachtung über die Wertlosigkeit des Reichtums gibt er eine Theodizee, wie Ps. XXXVI.

Ps. XLIX, der erste Psalm, welcher den Namen Asaphs trägt, warnt, deutlicher noch als dies Ps. XIV geschieht, vor einem blos äußeren Kultus ohne die angemessene innere Sittlichkeit.

Ps. L, der berühmte Bußpsalm, hat seine historische Unterlage 2. Regg. c. XII. Er, wie die folgenden Psalmen bis zum 70ten incl. — mit alleiniger Ausnahme des 65ten —, haben laut Überschrift David zum Verfasser. Ps. LI, ein Lehrpsalm, soll unter Bezugnahme auf den argelistigen Angeber Doëg (1. Regg. XXII, 9) ausführen, daß Gott die Bosheit zu schanden werden läßt. Ps. LII, ein Parallelpsalm zu Ps. XIII, setzt den gleichen Gedanken weiter fort. Ps. LIII enthält ein Gebet Davids aus der Zeit seines ersten oder zweiten Aufenthaltes in der Wüste der Ziphiter (1. Regg. XXIII, 19 und XXVI, 1); Ps. LIV scheint mit Ps. XL parallel und darum wegen der Beziehung auf Achitophel messianisch zu sein; Ps. LV, desgleichen parallel mit Ps. XXXIII, hat übrigens nicht, wie dieser, den Charakter eines Dankliedes, ist vielmehr ein Bittpsalm um Errettung aus der Hand der Philister in Geth; Ps. LVI bezieht sich auf 1. Regg. XXII, 1, auf die Bedrängnis des vor Saul flüchtigen David in der Höhle Odollam; auch Ps. LVII und LVIII sind Bittpsalmen des von Saul und der Saulspartei am Leben bedrohten David;[1]) dagegen ist Ps. LIX ein zuversichtliches Gebet des von Allisrael anerkannten Königes, der von Gottes Güte auch im noch währenden Kriege mit den Edomitern den Sieg erhofft;[2]) Ps. LX—LXIII hinwieder dürften in die Zeit der absalomischen Verfolgung gehören; Ps. LXIV und LXV (letzterer ein verwaister Psalm) lassen den Dank erklingen für die Errettung aus physischer und politischer Kalamität; Ps. LXVI

[1]) Vgl. namentlich zu letzterem 1. Regg. c. XIX.
[2]) 2. Regg. c. VIII.

ist ein begeisterter Ruf zu Gott, es mögen die Völker insgesamt ihn segnen und von ihm gesegnet werden; Ps. LXVII weist wohl auf 2. Regg. XII, 26, dankt demgemäß für die Einnahme von Rabbath Ammon und verherrlichet die aus dem Lager an ihre Heimstätte zurückgebrachte heilige Lade. Ps. LXVIII ist neben Ps. XXI der hervorragendste Passionspsalm; Ps. LXIX, ein Auszug aus Ps. XXXIX, ist ein sogenannter Fluchpsalm in der Richtung auf die Feinde Gottes; dasselbe Gepräge eignet dem Ps. LXX, wogegen Ps. LXXI, ein salomonischer Psalm, die Universalmonarchie des Messias preist.

Drittes Buch. Die Ps. LXXII—LXXXII nennen einen (oder wahrscheinlich mehrere) Asaph als Verfasser.

Ps. LXXII trägt abermals (wie Ps. XLVIII und XXXVI) den Charakter einer Theodizee an sich. Beklagt Ps. LXXIII in elegischer Weise die Schrecken des Exils, so scheint Ps. LXXIV den Jubel über den Freibrief des Cyrus wiederzutönen. Ps. LXXV knüpft der Überschrift zufolge an Isaias XXXVII, 36 an (Niederlage des Sennacherib). In düsterer Klage, wahrscheinlich über die Not der babylonischen Gefangenschaft, ergeht sich Ps. LXXVI; in scharfer Anklage wider das abtrünnige Zehnstämmereich Ps. LXXVII; Ps. LXXVIII (mit Jeremias X, 25 sich berührend) beklagt Jerusalems Verwüstung durch die Chaldäer; dagegen legt Ps. LXXIX liebevolle Fürsprache sogar für Ephraim ein, im Falle es reuig geworden; Ps. LXXX fordert zur ernsten Einkehr auf bei Beginn eines neuen Jahres; Ps. LXXXI wendet sich im besonderen an die Richter, daß sie als Gottes Stellvertreter ein gerechtes Recht sprechen mögen; Ps. LXXXII — ein Flehgebet angesichts der Bedrohung durch feindliche Völker ringsum, dürfte wieder auf die Zeit des Josaphat zurückführen (2. Chr. c. XX); Ps. LXXXIII — ein corahitischer Psalm wie Ps. LXXXIV — ist inhaltlich verwandt mit Ps. XLI und XLII; Ps. LXXXIV dankt für die Lösung der Gefangenschaft, bittet aber auch um positive Gnadenzuwendung; Ps. LXXXV (davidisch) gewährt ein mehr allgemein gehaltenes Stimmungsbild, den Aufschrei eines von Gegnern allenthalben Bedrängten. Ps. LXXXVI und Ps. LXXXVII stammen wieder aus corahitischen Kreisen; wenigstens wird ein Corahite den letzteren Psalm in Musik gesetzt haben, mag auch die Dichtung, der Überschrift gemäß, von den Ezrahiten Eman herrühren. Der erstere Psalm rühmt Jerusalems Zentralbedeutung für die Völker, muß demnach typisch von der Kirche verstanden werden; letzter läßt sich, seiner düsteren Stimmung halber, als Kompendium des Buches Job fassen; endlich Ps. LXXXVIII, nach Ethan, abermals nach einem Ezrahiten benannt, drückt die festeste Zuversicht aus, Davids Königtum werde (im Messias) ewig fortbestehen, sowenig das auch mit der traurigen Gegenwart des Sängers im Einklange schien (vermutlich ist 3. Regg. XIV, 26 der geschichtliche Hintergrund gegeben, als der Pharao Sesak unter Roboam die Residenz in Jerusalem plünderte).

Viertes Buch. In der Masorah führen nur 3 Psalmen dieses Buches den Namen ihres Autors an der Stirne: Ps. LXXXIX (V.) den des Moses,

Ps. C und CII (V.) den des David; nach den LXX jedoch gehören die meisten Psalmen dieses Buches David an.

Inhaltlich besehen, setzt Ps. LXXXIX Gottes Ewigkeit der Vergänglichkeit des Menschen entgegen; ist Ps. XC ein Wechsellied (wie Ps. XXIII) — das Abendgebet eines unerschütterlich auf Gott Vertrauenden, Ps. XCI eine Theodizee (wie Ps. LXXII, XLVIII und XXXVI). Zu einem Cyklus, den sogenannten Bundespsalmen, vereinigen sich die Psalmen XCII—XCIX. Sie stehen mithin in einem näheren Nexus zu einander; Ps. XCII betont die Erhabenheit und Majestät des göttlichen Bundesköniges; Ps. XCIII seine strenge Gerechtigkeit, die kein Unrecht ungerächt läßt; Ps. XCIV[1]) enthält die Einladung an die Bundesgemeinde, dem Bundesgotte zu huldigen; Ps. XCV erweitert jene Einladung auch an die Heidenvölker, Ps. XCVI begründet sie mit der Thatsache der Weltregierung durch Gott, der selbst wunderbar zu gunsten der Seinen eingreift (Ps. XCVII), auf Sion (wo damals noch die heilige Lade stand) angebetet sein will (Ps. XCVIII) und dort den Dank für die Bethätigung seiner Bundesgnade von seiten der Bundeshörigen entgegennehmen soll (Ps. XCIX).

Ps. C heißt der Fürstenspiegel, weil David darin die Grundsätze seiner Regierungsweise vor Gott zusammenfaßt und rechtfertiget. Ps. CI ist zweifellos exilisch — das bußfertige Klagelied eines Exilierten, der für seine Person die Hoffnung auf Heimkehr preisgibt. Ps. CII hinwieder (davidisch) zeigt sich inhaltlich verwandt mit Ps. XXIX. Ps. CIII, der berühmte Naturpsalm, kann ein Kompendium der Genesis von Himmel und Erde heißen. Ps. CIV[2]) anerkennt Gottes Bundestreue, der die dem Abraham gemachte Zusage eingelöst — Kompendium des Exodus, beziehungsweise Deuteronomiums (in specie der Geschichtspredigt dort), einer der sogenannten geschichtlichen Psalmen. Als Kehrseite geißelt dagegen Ps. CV die häufige Bundesbrüchigkeit Israels unter häufigen Rückblicken auf Buch Numeri.

Fünftes Buch. Ps. CVI, verwandt mit Ps. CIV, ein Dankpsalm für die Befreiung aus der Knechtschaft Babylons, wurde wahrscheinlich bei der Grundsteinlegung zum zorobabelischen Tempel das erstemal gesungen (cfr. 1. Esdr. III, 10); Ps. CVII ist eine Verbindung der beiden Ps. LVI und LIX; Ps. CVIII ein Fluchpsalm, muß nach Analogie der Ps. LXIX und LXX beurteilt werden;[3]) Ps. CIX, vom göttlichen Heilande selbst (Matth. c. XXII) zum Erweise seiner höheren, göttlichen Natur angezogen, ist wohl der bedeutendste selbst unter

---

[1]) Dieser Psalm findet sich in doppelter Rezension im Brevier. Im Offizium der Epiphanie findet er sich in der gleichen Gestalt, wie in der Vulg. und dem psalt. Gallicanum; im Invitatorium der Matutin dagegen hat er die Gestalt der Itala, die des psalt. Romanum, welches auch für das missale Romanum maßgebend blieb.

[2]) Dieser Psalm ist auch der erste der 20 sogenannten ps. halleluiatici; deren Zusammenstellung s. Thalhofer, Psalmenkommentar[3] S. 613; so heißen jene Psalmen, welche am Eingange durch den Aufruf Alleluja gekennzeichnet werden; in der M. übrigens findet sich dieser Aufruf erst beim folgenden Psalm zum erstenmale.

[3]) Cfr. der Psalm citiert actt. app. I, 20 (auf Judas gedeutet).

den direkt messianischen Psalmen. Ps. CX und CXI stehen in einer Korrelation, ersterer ist Preis des bundestreuen Gottes, letzterer des bundestreuen Gerechten. Die Ps. CXII—CXVII wurden bereits von der Synagoge als (kleines) Hallel zusammengefaßt und zusammengesungen an den höchsten ihrer Freudenfeste: Pesach, Pfingsten, Sukkoth und Chanukah, sowie an den 12 Neumonden. Ps. CXVIII — der längste aller Psalmen, mit 176 Versen in 22 Oktonaren, der im Breviere in 7 Teile geschieden wird, vielleicht Daniel zum Verfasser hat, muß als der Torahpsalm par excell. gelten; er gehört zu denjenigen Psalmen, deren Recitation täglich zur Pflicht gemacht ist.

Ps. CXIX—CXXXIII begegnet wiederum ein bereits von der Synagoge, der nachexilischen nämlich, veranstalteter Psalmencyklus — es sind die 15 sogenannten Stufenpsalmen, Wallfahrtslieder, voll der Sehnsucht nach dem Heiligtume. Ps. CXXXIV, parallel mit Ps. CXIII, hebt die Unmacht der Götzen hervor; Ps. CXXXV — das Muster und Vorbild unserer Litaneigebete — heiß bei den Juden auch das große Hallel. Während Ps. CXXXVI ein exilisches Klagelied, sind die Ps. CXXXVII—CXLIV davidische Dankpsalmen, beziehungsweise aber auch Bittpsalmen in den Tagen der Bedrängnis durch Saul, Absalom und sonstige Widersacher. Ps. CXLV trägt in den Übersetzungen bezeichnender Weise die Aufschrift: von Aggäus und Zacharias. Jedenfalls erscheint eine Meditation über den Grundgedanken dieses Psalmes: Gottvertrauen hilft weiter als Menschengunst, für die Tage jener nachexilischen Propheten höchst angemessen. Die beiden Ps. CXLVI und CXLVII — man könnte sie kurzweg die Restaurationspsalmen nennen — mögen wohl bei Einweihung der Stadtmauern des wiedererstandenen Jerusalems unter Nehemias (2. Esdr. c. XII) ein erstesmal erklungen sein. In den drei letzten Psalmen schließlich ladet der Psalmist im einzelnen alle Arten von Geschöpfen zum Lobpreise Gottes ein, bis er mit dem letzten Vers des letzten Psalms alles zusammennehmend endigt: „Jeglicher Odem lobe den Herrn — Alleluja!"

II. Weitaus die Mehrzahl der Psalmen eignet David,

| | |
|---|---|
| nämlich, laut Überschrift . . . . . | 73 |
| wozu von den herrenlosen (49) — wenigstens nach beglaubigter Überlieferung in den Übersetzungen — noch hinzukommen . . | 15 |
| auf Asaph lauten . . . . . | 12, |
| auf die Corachiten . . . . . | 11, |
| auf Salomon . . . . . | 2, |
| auf Moses, Eman und Ethan je 1, also zusammen . . . . | 3, |
| während von den jethomîm (verwaisten) = ἀδέσποτοι sc. ψαλμοὶ . . . . . | 34 |
| erübrigen, hienach . . . . . | in summa 150 Ps. |

Wenn in dem mehrerwähnten Talmudtraktat babâ bathrâ fol. 15a der ganze Psalter David zugeschrieben wird; ja wenn selbst so bedeutende Kirchen-

väter, wie Chrysostomus,[1]) Ambrosius,[2]) Augustin[3]) jener Behauptung beipflichten und in der koptischen Kirche zur Stunde noch der Psalter einfach „der David" heißt, so ist all das zulässig und verständlich einzig in Gemäßheit des Satzes: denominatio fit a potiori. Denn auf der andern Seite hatten unter den Vätern bereits Hieronymus[4]) und Hilarius von Poitiers[5]) das Richtige gesehen und letzterer geäußert: „absurdum est, psalmos — David cognominare, cum tot auctores eorum ipsis inscriptionum titulis edantur." Sehr zutreffend verbreitet sich Delitzsch[6]) über die Umstände, welche zusammenwirkten, um übrigens David vom natürlichen Standpunkte aus schon zum Psalmdichter zu befähigen und vorzubereiten. „Durch (die Prophetenschulen Samuels) diese Cönobien, von denen eine bisher in Israel nicht erlebte geistliche Erweckung ausging, ist auch David hindurchgegangen. Seine poetische Anlage ward hier, wenn nicht geweckt, doch gebildet. Er war ein geborner Musiker und Dichter. Schon als bethlehemitischer Hirte trieb er das Saitenspiel und vereinigte er mit seiner natürlichen Begabung ein Herz voll tiefer Frömmigkeit.[7]) Aber Psalmen Davids des noch Ungesalbten enthält der Psalter sowenig, als das N. T. Schriften der Apostel aus der Zeit vor Pfingsten; erst von da an, wo mit seiner Salbung zum Könige Israels der Geist Jahves ihn überkam und ihn auf die Höhe seines heilsgeschichtlichen Berufes stellte, sang er Psalmen, welche Bestandteile des Kanons geworden sind. Sie sind die Frucht nicht allein seiner tiefbegabten und vom Geiste Gottes (2. Regg. XXIII, 2) getragenen Persönlichkeit, sondern auch seiner eigentümlichen Führungen und der darein verflochtenen Führungen seines Volkes. Davids Weg von seiner Salbung an führte durch Leiden zur Herrlichkeit; das Lied aber ist, wie ein indisches Sprichwort sagt, aus dem Leid entsprossen, die çlôka aus çoka. Sein Leben war reich an Wechselfällen, die ihn bald zu elegischen Klagen, bald zu himmlischem Lobpreis stimmen mußten; zugleich war er, der Anhänger des Königtums der Verheißung, eine Weissagung auf den künftigen Christus, und sein typisch gestaltetes Leben konnte sich nicht anders aussagen, als in typischen oder auch bewußt prophetischen Worten." Von dem älteren Asaph, dem levitischen Sangmeister Davids,[8]) können nur 7 Psalmen sich herleiten; die Ps. LXXIII, LXXIV, LXXV, LXXVIII und LXXXII, welche auf die Zeiten des Exils, oder wenigstens des Ezechias und beziehungsweise des Josaphat hindeuten, müssen notwendig jüngeren Nachkommen jenes

---

[1]) Prooemium in ps.
[2]) Praefatio in psalmos.
[3]) De civitate dei XVII, 14.
[4]) Ep. 140 n. 4.
[5]) Prol. in ps.
[6]) Kommentar zu den Psalmen[3] I, 7 ff.
[7]) In dem allerdings unechten Psalm 151 der LXX bekennt David von sich: „Ich weidete die Schafe meines Vaters; meine Hände fertigten Schalmeien und meine Finger stimmten Harfen."
[8]) S. 1. Chr. VI, 24 und öfters.

Altmeisters ihr Entstehen verdanken. Ähnliches muß von den Psalmen der Söhne Cores behauptet werden.

Von der Weisheit des Eman und Ethan redet 3. Regg. V, 11. Obgleich die Vulg. die Aufschrift bei Ps. LXXI durch in Salomonem gibt, fordert doch die Konsequenz, hier, wie Ps. CXXVI das hebr. ל nach sonstiger Analogie als ל auctoris zu fassen und demgemäß auch diesen Psalm auf die salomonische Urheberschaft zu setzen.

Noch muß der Behauptung Hitzigs[1]) entgegengetreten werden, als ob von Ps. LXXII (M. LXXIII) ab sämtliche Psalmen der machabäischen Epoche zuzuweisen wären. Dagegen spricht, daß bereits 1. Chron. c. XVI ein aus Bestandteilen aller 5 Psalmbücher gewonnenes Cento begegnet; sowie daß auch die LXX kein über die Propheten Aggäus und Zacharias hinaufführendes Datum kennt. (In der sogenannten Verwaistheit einer größeren Anzahl von Psalmen vermutet Kaulen[2]) „ein kritisches Verderbnis".

III. Am meisten unterliegen der Beanstandung, von den zahlreichen thatsächlich in den Psalmen selbst begegnenden Varianten, z. B. Psalm CIX, abgesehen, die Überschriften, welche allen Psalmen, nur nicht den „verwaisten" (מְעֻמְּרָיָא יְתוֹמַיָּא im Talmud) vorangestellt sind. Dieselben bieten nicht allein den Namen des Verfassers; sondern oft auch die geschichtliche Veranlassung zur Abfassung des Psalmes, z. B. Psalm XVII: „Vom Knechte des Herrn, David, der zum Herrn redete die Worte dieses Gesanges an dem Tage, da der Herr ihn gerettet aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls;" ferners Bemerkungen musikalischer Natur, welch letztere freilich mitunter geradezu unverständlich geworden sind. Wiewohl diese Überschriften in den einzelnen Texten auch unter sich wieder erheblich abweichen, so muß doch auf die Ursprünglichkeit derselben erkannt werden. Dafür zeugt die Sitte der Orientalen, in der Regel nicht anonym aufzutreten; vielleicht auch die Erscheinung, daß nicht alle Psalmen Überschriften haben, während ein Glossator doch wohl alle damit versehen hätte; daß diese Überschriften durchaus nicht nach einer Schablone gearbeitet erscheinen, vielmehr nach Form und Inhalt die größte Verschiedenheit aufzeigen, was sich doch am natürlichsten dann erklärt, wenn sie von den verschiedenen Verfassern selbst gemacht wurden; daß die Überschriften historischen Inhaltes zu dem jeweils folgenden Psalm durchaus passen; auch der Umstand, daß in den drei ersten Psalmbüchern derlei Psalmüberschriften häufig, in den zwei späteren selten anzutreffen sind, dürfte die Annahme ihrer Echtheit verstärken.

Der scheinbare Widerspruch in der Aufschrift des Psalm LXXXVII, wonach derselbe einen Angehörigen des Stammes Juda, den Ezrahiter

---

[1]) Psalmenkommentar, II, S. 114 ff.
[2]) Einleitung, Freiburg 1881. S. 261.

Eman (3 Regg. IV, 31), und zugleich einen Angehörigen des Stammes Levi, einen der Corahiten zum Verfasser hätte, löst sich wohl am ungezwungensten bei der Annahme, daß ein Levite der Tonsetzer, der Judäer der Dichter des Psalmes war. Übrigens könnte auch Eman wohl ein Levite sein (1. Chr. VI, 18 ein Kahathit Eman neben Asaph als Sangmeister unter David aufgeführt) und den auf Juda weisenden Beinamen des Ezrahiters deshalb erlangt haben, weil er innerhalb des Landesanteils der judäischen Familie Ezra seinen Wohnsitz aufgeschlagen hatte.

Probeweise möge als eine der bedeutendsten Differenzen innerhalb der Psalmtexte selbst der Unterschied zwischen der masoretischen Punktation des Ps. CIX, 3 und der Lesart der Übersetzungen hervorgehoben werden. Der heutige hebr. Text: עַמְּךָ נְדָבוֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־ קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ: ist zu übertragen: Dein Volk wird sein eine freiwillige Gabe am Tage deiner Kraft; in heiligem Schmucke, aus dem Schoße der Morgenröte wird sein dir der Tau deiner Jugend = jungen Mannschaft (zu beziehen auf die Heiligen als den Heerbann Christi). Dagegen fordert der Text der Vulgata: Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te, daß man im Grundtexte lese: עִמְּךָ נְדֻבָה בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשַּׁחַר יְלֻדְתִּיךָ: In Wirklichkeit fügen sich beide Lesearten in den Zusammenhang; manchen dünkt sogar die zweite die ursprüngliche zu sein.[1])

Von den Überschriften mögen die nachstehenden näher geprüft werden: Das 55mal wiederkehrende לַמְנַצֵּחַ wird jetzt allenthalben vom director chori verstanden; die Übersetzung der LXX εἰς τὸ τέλος (V.: in finem) scheint die Punktation לְמִנָּצַח = לַנֶּצַח vorauszusetzen und wird verschieden gefaßt: entweder „gegen das Ende" (des Gottesdienstes zu singen)[2]) oder „aufs äußerste" = fortissime[3]) oder endlich eschatologisch „auf die Vollendung".[4])

Ps. IX wird in der Überschrift die masorethische Punktation: עַל מוּת לַבֵּן dahin verstanden, es sei der Psalm nach der Melodie eines Volksliedes zu singen, dessen Anfang gelautet hätte: „Tod dem Sohne u. s. w."; andere עַל מ" לָבֶן vokalisierend dachten an einen Liedesanfang: „Beim Sterben Labans"; wieder andere lasen: מָוֶת לִבֵּן = „der Tod macht bleich"; abermals andere: עַלְמוּת לַבֵּן = „Jugendstärke hat der Sohn";[5]) endlich die LXX: ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ, V. pro occultis filii müssen עַל עַלְמוֹת לַבֵּן genommen haben = „von

---

[1]) Vgl. Kaulen im Katholiken, Jahrgang 1865. 2, 129.

[2]) So Kaulen, Einleitung S. 259.

[3]) So Thalhofer, a. a. O. S. 62.

[4]) So aus der patristischen Zeit, z. B. Eusebius, Theodoret, Gregor von Nyssa, — zu Psalm IV und öfters.

[5]) So Ewald, die Dichter des Alten Bundes I, 225.

den Geheimnissen des Sohnes", was von den Vätern in messianischem Sinne aufgefaßt wurde.

Oder Ps. XXI trifft man bei den LXX die Angabe: ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως ἑωτινῆς, V. pro susceptione matutina, als stünde im Hebräischen: עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר = nach: „die Hilfe am Morgen", von den Vätern vielfach auf den Auferstehungsmorgen bezogen. Indes die zweifellos richtige masorethische Punktation zeigt: עַל אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, d. h. der Psalm ist zu singen nach der Weise eines Liedes, das anhebt: „Die Gazelle des Frührots", ein dem Orientalen geläufiges Bild für die rasch über die Berge am Horizonte heraufsteigende Sonne.

Unter den Beischriften musikalischer Natur ragt hervor das in 39 Psalmen 71mal vorkommende סֶלָה, das die LXX durch διάψαλμα = Zwischenspiel überträgt, während es die Vulgata ausläßt. Zuerst findet es sich in Ps. III. Manche erklären es im Sinne eines da capo — als Abbreviatur für סֹב לְמַעְלָה הַשָּׁר = wende dich nach oben, d. h. nach vorne, o Sänger; wieder andere als Pause, indem sie ein סָלָה = שָׁלָה = schweigen statuieren; in Wirklichkeit muß es als Imperativ apoc. kal von סָלָה mit dem ה paragogic. = hinauf, in die Höhe! gedeutet werden.[1]) Wegen der Verbindung mit הַנְּגִינוֹת Ps. IX, 17 hält Delitzsch[2]) dafür, daß es von der zu verstärkenden Instrumentalbegleitung zu nehmen sei.

Um schließlich noch ein paar Proben der regelmäßig unbeachteten Peschitthoüberschriften zu geben, welche freilich erst von dem christlichen Übersetzer hinzugefügt wurden, die aber nichtsdestoweniger um ihres hohen Alters willen Ehrerbietung und Interesse erwecken; so mögen, der Kürze halber sogleich in der Übersetzung, hier einige solcher Überschriften eine Stelle finden. Zu Ps. XCIX, dem letzten der Bundespsalmen, macht der syrische Übersetzer die sicherlich sehr zutreffende Bemerkung und Anwendung: „Auf Josue, den Sohn des Nun, als ruhte der Krieg der Heiden (i. e. der Beter möge sich der durch Josue vollendeten Unterwerfung Kanaans dankbar erinnern); und auf die neue Botschaft, als zurückkehrten die Heiden zur Wahrheit (i. e. die Kirche ist das antitypische Kanaan, das neue Bundesland) u. s. f."

Desgleichen zu Ps. LXVI: „Nicht angegeben ist, wer die Worte gesagt. Es ist aber ein Psalm, der sich bezieht auf die Volksmenge, da sie überging zu David am Flusse Jordan (nach der Schlacht im Walde Ephraim, in welcher Absalom fiel) und uns wird darin gesagt die Weissagung von der Berufung der Völker und der Verkündigung der Apostel und der Offenbarung des Herrn."

IV. a) Was vielfältig im Gebrauche steht, wird einerseits zwar allgemein gekannt, andrerseits aber erfährt es auch eine kaum zu vermeidende

---

[1]) Nämlich סָל aus סָלָה und wegen der Pausa Segol an Stelle des Schwa.

[2]) A. a. O. S. 76.

Abnützung. Jener Vorteil und dieser Nachteil äußerten auch bezüglich des Psalmbuches ihre Wirkung. Da dasselbe (vide sub b) Volksbuch wie kein anderes des Kanons zu werden bestimmt war, blieb es eben hiedurch kraft ununterbrochener Überlieferung wider wesentliche Entstellungen gesichert; wie häufig jedoch nicht blos in der Punktation = Vokalisation, sondern namentlich auch in der Accentuation Veränderungen Platz greifen, lehrt ein Blick auf die Abweichungen z. B. zwischen Ben Ascher und Ben Naphtali (p. 163—176 der Psalmenausgabe von Tischendorf, Bär und Delitzsch, Leipzig 1874).

b) Ihre hauptsächlichste Wichtigkeit erlangten die Psalmen auch in der Synagoge schon durch ihre mehrfach bezeugte Verwendung beim Kultus. Die Schrift selbst bezeichnet ausdrücklich 3 Anlässe in vor- und 2 in nachexilischer Zeit, bei welchen Psalmen in Gebrauch kamen (cfr. 2. Chron. XXIII, 18; XXXI, 2 und XXXV, 15; ferners 1. Esdras III, 10 und 2. Esdr. XII, 27). Einen ausgedehnteren Gebrauch, zumal in nachexilischer Zeit, verbürgt nicht allein der Talmud, sondern auch manche Überschriften der LXX, z. B. bei Psalm XXIII, XLVII, XCIII u. s. w. Die fortgesetzte Anwendung der Psalmen in der christlichen Liturgie bestätigen Stellen wie 1. Korinth. XIV, 26; Epheserbr. V, 19; Kolosserbr. III, 16. Sie sind nicht einfach lyrische Ergüsse, welche reproduktiv den vorhandenen Offenbarungsinhalt volkstümlich machten; sie sind auch dogmatischen Gepräges, indem sie produktiv namentlich die Messiaslehre weiterbildeten. Bezeichnend genug erlaubte die Kirche Psalmenlesung den Laien selbst zu einer Zeit, da sie aus guten Gründen die Bibellesung im allgemeinen beschränkt hatte.*) (Provinzialkonzil von Toulouse gegen die Waldenser und Albigenser, 1219, im canon 14.)

**ad IV, a. Unterschiede in der Textesgestaltung, wie sie z. B. im Verhältnisse des Ps. XVII gegenüber dem damit inhaltlich identischen Bestandteile im zweiten Königsbuche (c. XXII) zu gewahren sind, dürfen nicht als Textesverschlechterungen angesehen werden; sie sind vielmehr beabsichtiget und durch die Adoptierung der Psalmen für liturgische, näher kirchenmusikalische Zwecke gerechtfertiget.[1]) Hingegen liegt eine wirkliche Textkorruption vor, wenn beispielshalber im alphabetischen Psalme CXLIV der ג Vers fehlt; dies um so**

---

*) Cfr. Malou, évêque de Bruges, „la lecture de la bible en langue vulgaire. I, 2 sqq.

[1]) Vgl. Kaulen, Einleitung S. 262 f. Daß auch unsere 8 Choraltöne zum größeren Teile noch aus der vorchristlichen Kirche sich herübergerettet, wurde nicht bloß von Gerbert, de musica sacra und Martini Giambattista O. S. Fr., storia della musica, Bologna 1757, vertreten; sondern gilt gegenwärtig als allgemein anerkannt, nachdem außer jenen 8 auch noch der sogenannte tonus peregrinus bis auf den Namen (Kole giūro) in der alten syrischen Kirche zu treffen ist. Dietrich, de psalterii usu in eccl. Syriaca p. 4 sqq.

bestimmter, als die sämtlichen alten Übersetzungen: P. S. und V., ihn enthalten. Zahlreich sind außerdem die Varianten zwischen M. und den einzelnen Versionen, bei welchen in der That, bald in der hebräischen Punktation, bald in der Lesung der Übersetzer unfreiwillige Irrtümer sich einstellten. So muß etwa Ps. XXI, 17 das foderunt, ὤρυξαν = sie durchbohrten, der Übersetzer, welche כָּאֲרִי[1]) gelesen, anstatt des כָּאֲרִי = wie der Löwe in der Masorah, wohl als das Richtigere, Ursprüngliche festgehalten werden. Umgekehrt möchte Ps. LXII, 2 das ποσαπλῶς der LXX, quam multipliciter der V. = wie oft, auf grund eines urtextlichen כַּמָּה weit weniger zusagend erscheinen, als das כָּמַהּ der M. = es sehnt sich (ἱμείρεται übersetzt es Symmachus) sc. mein Fleisch, meine Persönlichkeit.

Oder, um mit diesem Beispiele abzuschließen, Ps. LXXXVII, 11 hatten die LXX anstatt des יָקוּמוּ רְפָאִים der M. = werden Schatten (der Unterwelt) auferstehen, vielmehr רְפָאִים יָקִימוּ = werden Ärzte auferwecken? punktiert; was letzteres gar nicht gut in den Zusammenhang paßt.

b. Die Wichtigkeit der Psalmen zunächst für die Synagoge erhellt schon aus der beständigen Verbindung, in welcher sie zu den täglichen Opfern, sowie zur Sabbats- und Festfeier insbesondere standen. Außer den oben erwähnten, für Israels Heilsgeschichte überaus gnadenreichen Anlässen (unter Jojada, Ezechias, Josias, Zorobabel und Nehemias), bei denen die Schrift der Psalmenrecitation ausdrücklich Erwähnung thut, wurden, wie der Talmud vervollständigend uns belehrt, am ersten Wochentage (unserem Sonntage) Ps. XXIII; am Montage Ps. XLVII; am Dienstage Ps. LXXXI; am Mittwoche Ps. XCIII u. s. f. während des jeweiligen Morgenopfers (tamid) gesungen.[2]) Beim Mussaphopfer (= Festopfer, das zum Tagesopfer hinzutritt) am Neujahre wurde Ps. LXXX, 7 sqq.; am Nachmittage desselben Ps. XXIX, 8 sqq. eingelegt.[3]) In der Nacht vor dem Versöhnungstage pflegten die Vornehmen Jerusalems mit Ps. CXXVI, 1 den Hohenpriester zu trösten.[4]) Binnen einer Woche sollte überhaupt — wenigstens in späterer Zeit — jedesmal das ganze Psalterium persolviert sein.[5]) Eine so außerordentliche Bevorzugung des Psalmbuches hatte ihren letzten Grund sicherlich darin, daß dasselbe

---

[1]) Freilich ist ein Verb. כָּאַר im hebräischen Sprachschatze nicht nachweisbar; aber zu der Erweiterung כָּאֲרִי für כָּרִי sowohl (v. כָּרָה) als auch für כָּרִי (v. כּוּר) ließen sich viele Analogieen beibringen. Außerdem mochte statt כָּאֲרִי vielleicht noch wahrscheinlicher בָּאֲרִי, welches ja thatsächlich graben, durchbohren (בְּאֵר = Brunnen) bedeutet, gestanden sein; nichts leichter ja als eine Verwechslung von כ und ב.

[2]) Vgl. Mischnatraktat Tamid Kapitel VII, Massechet 4. Übrigens hat auch die LXX bei den genannten Psalmen die respektiven Überschriften: τῇ μιᾶς σαββάτου = am ersten Tage der Woche; τῇ δευτέρᾳ, τῇ τετράδι . . . σαββάτου.

[3]) Cfr. tract. rosch haschschanah, fol. 31ª.

[4]) Cfr. die Gemarah zum tract. joma I, 7.

[5]) S. bei Haneberg a. a. O. S. 358/9.

die huldigende Antwort des Volkes auf Gottes huldreiches Offenbarungswort in der Torah sein sollte. Sinnig auch vergleicht Schegg[1]) das Gotteswort mit dem Gottesort des Heiligtumes und sodann die Psalmen mit dem Brandopferaltare des Vorhofes, „auf welchem die Gebete und Wünsche, die Bitten und Flehen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Klagen und Abbitten, kurz das ganze Innere des Gläubigen liegt und zum Himmel steigt."

Von der Synagoge übernahm als teures Vermächtnis den Psalter die Kirche. „Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος (ὑμῶν) ψαλμὸν ἔχει — wenn ihr (gottesdienstlich) zusammenkommt, hat jeder von euch seinen Psalm bereit," äußert der Apostel (1. Korinth. XIV, 26). Von der Begeisterung der Väter zumal für die Psalmen gibt ein glänzendes Zeugnis das Wort des heiligen Chrysostomus:[2]) „Bei unseren Versammlungen ist David der erste, mittlere und letzte;" oder des heiligen Hieronymus:[3]) „David ist unser Simonides, unser Pindar und Alcäus, unser Flaccus (Horaz) Catull und Serenus (Dichter „de medicina" unter Caracalla)." Ja die Schülerin des heiligen Hieronymus, die heilige Paula, war imstande, die Psalmen sogar im hebräischen Grundtexte vorzutragen.[4]) „Discatur psalterium ad verbum!" fordert der heilige Hieronymus im Briefe an Rusticus, und Sidonius Apollinaris (gallischer Bischof des 5. Jahrhunderts) versichert denn auch, daß man zu Wasser und zu Lande, (nauta et viator), statt obscöner, weltlicher Lieder diese heiligen Gesänge vernehmen konnte.

Begreiflich, wenn nun auch für den Priester nach Anordnung der Kirche der Psalter ein unzertrennlicher Lebensgefährte bleibt; nicht eine der 150 Tasten dieses organum Spiritus Sancti soll er unangetastet lassen; „denn der Psalm findet überall das rechte Wort . . . für alle Gefühle des gotterfüllten Herzens!"[5])

Er ist nach dem heiligen Ambrosius die vox ecclesiae; im Missale, im Brevier, im Rituale sind es Psalmen und Psalmverse, welche dem Liturgen in den Mund gelegt werden; in welcher anderen Sprache sollte darum er, der Diener der Kirche, mit dem Herrn der Kirche, etwa lieber verkehren wollen?

## E. Die Sprichwörter.

### §. 21.

I. Der Form nach läßt sich bei den Sprüchen, Denksprüchen oder Sentenzen eine dreifache Gliederung vornehmen.

---

[1]) Die Psalmen, 1857[2] I. 9 ff.
[2]) Homil. 6. de poenitentia.
[3]) Ep. 50. ad Paulinum.
[4]) Cfr. Hieronym. ep. 108 ad Eustochium, c. 26.
[5]) Allioli, über die inneren Motive der kanonischen Horen. 1847. S. 16.

a) Von der Gleichnisrede, Parabel*) (מָשָׁל), welche sich allerdings am häufigsten findet, so daß hienach im Hebräischen das ganze Buch מִשְׁלֵי־שְׁלֹמֹה heißt, unterscheidet sich

b) die Spottrede, Ironie**) (מְלִיצָה); von dieser hinwieder unterscheidet sich

c) die Rätselrede, auch Priamel,***) von **praeambulum** = Vorlauf; wenn erst auf 3—4 Vordersätze, um die Aufmerksamkeit zu spannen, der Nachsatz folgt, wobei der Vergleichungspunkt erst noch erraten werden muß (חִידָה).

Jede der genannten Formen findet sich im Spruchbuche vertreten. Dasselbe stellt überhaupt nicht ein einheitliches Ganzes vor, sondern ein Konglomerat verschiedenartiger Bestandteile.

A. Die ersten 9 Kapitel bilden die ziemlich umfangreiche Einleitung für die eigentliche Gnomensammlung.

B. c. X—XXII, 16 folgt der erste Hauptteil (Sitten- und Lebensregeln für jedes Alter und jeden Stand, in leicht faß- und behaltbarer Form — ohne streng ersichtlichen Plan aneinandergereiht — 375 Zweizeiler, meist mit antithetischem **parallelismus membrorum**).

C. Nun folgen zwei kleinere Gruppen und zwar

a) c. XXII, 17 — XXIV, 22 die Einleitung zum zweiten Hauptteile;

b) c. XXIV, 23—34 eine Nachlese verschiedener Denksprüche.

D. c. XXIV—XXIX stellt den zweiten Hauptteil dar mit Sprüchen künstlicherer Art, namentlich in der chîdah-Form, dem Inhalte nach bereits die später im Weisheitsbuche (und bekanntlich auch bei Platon) deutlicher hervorgehobenen 4 Kardinaltugenden anempfehlend.

E. c. XXX—XXXI, 31 werden 3 Anhänge beigefügt:

a) Sprüche Agurs (c. XXX);

b) Sprüche Lamuels (c. XXXI, 1—9);

c) das Muster einer trefflichen Mutter (weil in alphabetischer Form gehalten das goldene Alphabet geheißen c. XXXI, 10—31).

---

*) Z. B. Prov. XXV, 1: „Goldene Äpfel an silbernen Zweigen — ein Wort gesprochen zu seiner Zeit."

**) Z. B. l. c. XVII, 12: „Besser einer Bärin begegnen, der ihre Jungen geraubt sind, als einem Thoren, der auf seine Thorheit pocht." (Gegen die Thorheit kämpfen die Götter vergebens.)

***) Z. B. ibid. XXX, 18 sqq.: „Drei Dinge sind mir zu schwer und das vierte verstehe ich gar nicht:

Des Adlers Weg am Himmel;
Der Schlange Weg auf dem Felsen;
Des Schiffes Weg in der Mitte des Meeres;
Des Menschen Weg in seiner Kindheit.

Ebenso ist der Weg der Ehebrecherin; sie ißt, wischt ihren Mund und spricht: ich habe nichts Böses gethan." (Das **tertium comp.** ist hier die unbegreifliche Kühnheit.)

ad A. Der durch die ganze Einleitung sich hinziehende Grundgedanke ist (positiv) die Ermahnung, unter allen Umständen nach der Weisheit zu ringen, sowie (negativ) die Warnung, alles zu vermeiden, was derselben widerstrebt; dabei ist die Weisheit hier bald als Urbild alles Guten, sapientia increata, göttliche Hypostase, Sohn Gottes (so namentlich im 8. Kapitel) gefaßt; bald als Nachbild der Güte Gottes, sapientia creata, Tugend und zwar Erkenntnis (דַּעַת, חָכְמָה) und Zucht (מוּסָר) d. h. Glaube und Sitte in sich vereinend.

Im Gegensatze zur Weisheit dieser Welt (Genußsucht, carpe diem) wird hier heilige Weisheit = Tugend, deren Anfang die „Furcht Gottes" ist, gepredigt.

Umgekehrt ist ja Menschenfurcht auch der Anfang der Thorheit = Lasterhaftigkeit.

„Genußsucht gräbt sich selbst die Grube," heißt es I, 18, während der Entsagende sich der Ruhe erfreut (V. 33).

Bedeutsam wird III, 18, wie sonst nirgendsmehr in der Schrift, die Weisheit dem „Lebensbaume" verglichen und zum Genusse von demselben aufgefordert.

III, 28 empfiehlt die Freigebigkeit und zwar rasches Geben mit der Mahnung: „Gib schnell!", wie es ja auch sonst heißt: bis dat, qui cito dat.[1])

Außer zur Freigebigkeit wird auch zur Friedfertigkeit, Demut und Keuschheit ermuntert, während die Welt Sprüche entgegenlautenden Inhaltes in Umlauf setzt. Ein ganzes Kapitel (das 5.) widmet der heilige Autor den eindringlichsten Vorstellungen, das eheliche Band (und zwar ist die monogamische Ehe vorausgesetzt V. 18!) heilig zu halten, indem er als Folgen der Unenthaltsamkeit den Verlust der Ehre (V. 9), der Gesundheit und des Wohlstandes (V. 10), ja selbst des Lebens (V. 11) im Bunde mit der schrecklichsten Verzweiflung (V. 12—14) vorhält, andererseits den zeitlichen Segen einer heilig gehaltenen Ehe gegenüberstellt (V. 15—20); auf Gottes allsehendes Auge verweist (V. 21) und in beweglichen Schlußworten betont, wie die Fleischessünden nicht nur diesseits den Stachel der Strafe in sich selbst tragen, sondern auch dem ewigen Tode überantworten (V. 22—23).

VI, 1—5 wird der Jüngling vor zu großer Vertrauensseligkeit in die Ehrlichkeit seiner Mitmenschen gewarnt; er hüte sich, vorschnell Bürgschaft zu leisten!

l. c. V. 6—11 soll der Träge durch den Hinweis auf die emsige Ameise beschämt werden. Nicht ohne ironischen Anflug wird ihm zugerufen: „Ein wenig schlummern; ein wenig schlafen; ein wenig die Hände zusammenlegen, um zu rasten. Ja kommen wird über dich, wie ein Wegelagerer, die Not."

---

[1]) Auch Seneka, de beneficiis, lib. I. c. 2, äußert ja: „ingratum est beneficium, quod diu inter manus dantis haesit; nam qui tarde fecit, diu noluit." Übrigens vgl. auch Jakobusbrief II, 16 sqq.

In den eindringlichen, sehr realistisch gehaltenen Vorstellungen gegen die Unlauterkeit im allgemeinen (c. VII) wollte man, vielleicht nicht mit Unrecht, eine Anspielung auf Samson erblicken..

Überaus wichtig ist c. VIII, worin der Weisheit dieselben persönlichen Attribute beigelegt sind, wie in der Apokalypse V, 12 dem Logos. Und diese Weisheit nun entbietet alle zu sich und offen ergeht ihre Einladung, indes die Thörin (IX, 17 sqq.) der Buhlerin gleich zischelt: „Gestohlenes Wasser ist süßer und heimliches Brot lieblicher." Wer denkt hier nicht an die Geheimnisthuerei der Gnosis (Manichäismus), des Illuminatentums, der Loge u. s. w.?

ad B. Im ersten Hauptteile streut der Spruchdichter, nachdem durch die Einleitung der Boden gelockert worden, wie Korn um Korn, so Spruch um Spruch in das empfänglich gemachte Herz des Jünglings.

X, 2 erklärt: „Ungerechter Gewinnst bringt keinen Segen."[1])

Ibid. V. 12: „Haß erregt Streit, alle Fehler aber deckt zu die Liebe."[2]) Die sittliche Liebe stimmt mild, die sinnliche nur macht blind.

V. 13 l. c. „Der Stock ist für den Rücken des Verstandeslosen." Der Satz kehrt sich gegen die verkehrte Humanitätspädagogik.[3])

V. 19 ibidem: „Viel Reden läuft selten ohne Sünde ab; wer aber seine Lippen zügelt, der ist sehr klug."[4])

So wird noch öfters Schweigsamkeit empfohlen, z. B. XII, 23; XVII, 28.[5])

Als eine מְלִצָה erscheint X, 26: „Wie Essig den Zähnen und Rauch den Augen, ist der Faule denen, welche ihn senden."

---

[1]) So auch Plautus im Poenulus IV, 2: male partum male disperit; und Cicero, Philipp II[as] II 27: male parta male dilabuntur.

[2]) Auch 1. Petrus IV, 8 citiert.

[3]) Chabas, voyage d'un Egyptien p. 136 führt als altägyptisches Sprichwort das folgende auf: „Eines Knaben Rücken ist gemacht, damit er höre auf seinen Lehrer." Rücken und Ohren stehen mithin in einem gewissen Zusammenhang.

[4]) Ähnlich der Freidank in seiner „Bescheidenheit" Nr. 47:

„Manch' Zunge müßte kürzer sein,
Wenn's stünde nach dem Willen mein."

[5]) Frappante Ähnlichkeit mit der Stelle hier hat auch ein Spruch der älteren Edda in der 26. der Götterſagen, nach Simrocks Übertragung:

„Ein unkluger Mann,
Der zu anderen kommt,
Schweigt am besten still;
Niemand merkt,
Daß er nichts versteht,
Solang er zu sprechen scheut;
Nur freilich weiß,
Wer wenig weiß,
Auch das nicht, wann er schweigen soll."

XII, 9 verurteilt die Großsprecherei, die Reklamefabrikation, wie sie vornehmlich heutzutage im Schwange geht: „Besser ein Geringer, der sich versorgt, als ein Wichtigthuer, dem Brot mangelt."

Ebenfalls, wie auf die Gegenwart gemünzt, erscheint XIII, 22: „Die Einen verteilen das Eigene und werden reicher; die Andern rauben, was nicht das ihrige ist, und sind stets in Not." Also unrecht Gut thut nicht gut.

l. c. V. 24 schärft neuerdings notwendige Strenge dem Erzieher ein: „Wer die Rute spart, hasset seinen Sohn; wer ihn aber liebt, unterweist ihn ohne Unterlaß."

Wie beherzigenswert bleibt der Ausspruch XIV, 34: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk; Sünde stürzt Völker ins Elend!"

Von großer Tragweite ist XV, 8 der Satz: „Die Opfer des Gottlosen sind vor Gott ein Greuel." Wenn schon der Zweck die Mittel nicht heiliget, so noch weniger umgekehrt die Mittel den Zweck.

Den Wert der Selbstüberwindung zeichnet XVI, 32: „Besser ein geduldiger, als ein tapferer Mann; wer seinen Geist beherrscht — größer ist er, als ein Städteeroberer."[1])

Mit der wiederholten Mahnung, sich ja nicht an den Armen zu versündigen, XXII, 16 schließt der erste Hauptteil ab.

ad C. a) Die den zweiten Hauptteil vorbereitenden Sprüche (XXII, 17 bis XXIV, 22) zielen hauptsächlich darauf ab, alles zu entfernen, was den Jüngling an Erfüllung des gewählten Berufes und Bewahrung der bereits erlangten Weisheit hindern könnte.

Die Wichtigkeit der Nüchternheit in des Wortes buchstäblicher Bedeutung — nämlich der Enthaltsamkeit von berauschenden Getränken — wird, gewiß nicht ohne grund, eben dem Jünglinge nachdrucksam zu gemüte geführt. „Siehe den Wein nicht an, wie er gelb sei, (V. dum flavescit, wogegen die M. יִתְאַדַּם = wie er rot ist), ob glänzend im Glase seine Farbe; er gleitet lieblich hinab, aber am Ende wird er beißen, wie eine Schlange, und wie eine Natter Gift ausspritzen."[2])

---

[1]) Vgl. Ovid (Pontic. II, 75): „Fortior est, qui se, quam qui fortissima vincit Moenia etc."

[2]) Bezeichnend auch die Edda (die 11. der Götterſagen):

„Nicht übleren Begleiter
Gibt es auf Reisen
Als Betrunkenheit ist;
Und nicht so gut
Als mancher glaubt
Ist Öl (ale) den Erdensöhnen;
Denn um so minder,
Je mehr man trinkt,
Hat man seiner Sinne Macht."

Ähnlich der Freidank, Spr. 35:

„Es trinken tausend sich den Tod,
Eh' einer stirbt von Durstes Not."

Vielfach mißverstanden wird der Gedanke XXIV, 16: „Der Gerechte erhebt sich vom Falle; der Gottlose aber bleibt im Verderben" — im Sinne des errare humanum est ꝛc. Thatsächlich besagt die Stelle jedoch: „Der Gottlose kann dem Gerechten nichts anhaben."

b) c. XXIV, 23—34 begegnet die Einschaltung einer kleinen selbstständigen Sammlung von 12 Denksprüchen, des Inhalts, daß Parteilichkeit, Falschheit und Trägheit kein gutes Ende nehmen.

V. 29: „Sprich nicht, wie er mir gethan, werde ich ihm thun" ließe sich wohl namentlich auf die Verwerflichkeit der Selbstrache mittels des Duellunfuges ausdehnen.[1])

ad D. Im zweiten Hauptteile, der durch die Überschrift im Texte schon erkennbar gemacht ist, wird vor allem zunächst sogar der Feindesliebe (Starkmut) das Wort geredet.

c. XXV, 21: „Wenn hungert dein Feind, so speise ihn; wenn er dürstet, gib Wasser ihm zu trinken" u. s. f. wiederholt Paulus im Römerbriefe c. XII, 20.[2]) Sohin ist, namentlich auch wegen Job XXXI, 29 und 30, in Matth. V, 43 ein dictum pharisaicum zu sehen.

Eine מְלִיצָה muß erblickt werden XXVI, 14: „Wie die Thüre sich dreht in ihren Angeln, so der Faule in seinem Bette." (Beide bleiben auf demselben Flecke).

XXVI, 20 beleuchtet die schwere Verantwortlichkeit des Ohrenbläsers: „Wenn man kein Holz zulegt, geht das Feuer aus; und wenn der Ohrenbläser entfernt ist, ruht der Streit."

XXVII, 6 macht auf die Gefährlichkeit des Schmeichlers aufmerksam: „Besser Wunden vom Liebenden, als trügerische Küsse vom Hassenden." (Klugheit.)[3])

XXVIII, 22 malt den Ausgang des unersättlichen Haschens nach Reichtum: „Der Mensch, welcher reich zu werden eilt und anderen mißgünstig ist, weiß nicht, daß die Armut ihn ereilt." (Mäßigkeit.)

---

[1]) Die Redensart: „Wiedervergolten ist auch keine Sünde," mag ein indianisches Sprichwort sein; ein biblisches ist sie nicht.

[2]) Allerdings, vielleicht als Entlehnung aus der Offenbarungsreligion, findet sich auch im indischen Mhabarâtha durch den Hinweis auf den Schatten des Baumes, welcher auch den zuvor kühlt, der gekommen ist, ihn zu fällen; und im Subhastarnâwa durch den Hinweis auf den Sandelbaum, der seinen Wohlgeruch gleichfalls auch dem nicht versagt, der ihn umhauen wird, die Pflicht der Feindesliebe nahegelegt.

[3]) Ähnlich in ihrer Art die Edda (Götterf. 33):

„Ein Umweg ist's
Zum übeln Freunde,
Wohnt er gleich am Wege;
Zum trauten Freunde
Führt ein Richtsteig,
Wie weit der Weg sich wende."

(Zum guten Freund ist's nie, zum schlimmen stets zu weit).

XXIX, 6 endlich stellt Friede und Freude als Lohn der Gerechtigkeit dar: „Den sündigen und ungerechten Mann wird eine Schlinge umstricken; der gerechte (Mann) aber wird lobpreisen und sich freuen."

ad E. a) Unter den Sprüchen Agur's (= des Sammlers) waltet die chidahform vor. Inhaltlich ist besonders wichtig XXX, 4 — um der trinitarischen Andeutung willen — indem Gottes Unermeßlichkeit in die Frage eingekleidet wird: „Wer stieg auf zum Himmel und wieder herab? .. Wer band die Wasser zusammen, wie in ein Gewand? .. Welches ist sein und seines Sohnes Name?"

Auch der loc. vexatus V. 19 nach der Masorah: דֶּרֶךְ גֶּבֶר בָּעַלְמָה = „der Weg des Mannes in einer Jungfrau" verstehe: ist mir unbegreiflich; (nicht wie nach der V. abgeschwächt und verallgemeinert zu lesen steht: Der Weg des [Menschen] Mannes von Jugend auf u. s. w.) soll nach den Rabbinen schon auf die wunderbare Geburt des Messias aus einer Jungfrau abzielen.[1]) So stände in schärfster Antithese dem Mysterium der Gnade das Mysterium der Bosheit (mit V. 20) gegenüber.

b) Die Denksprüche Lamuels, des Königs, waren demselben von seiner Mutter eingeprägt worden. Als er herangereift, kündete ihm Gottes Geist, in ihnen zugleich höhere Weisheit zu sehen und sie als „einen Fürstenspiegel" (vgl. Ps. C in der V.) der Spruchsammlung einzugliedern. Manche nehmen an, Lamuel sei der Kindesname Salomons gewesen; derselbe hätte überhaupt 8 verschiedene Namen geführt. In der mütterlichen Ansprache nun wird dem Könige namentlich ein Dreifaches ans Herz gelegt: Keuschheit, Nüchternheit und Beschützung der Armen.

Zum Danke für diese goldenen Lehren, bemerkt fein Cornelius a Lapide, habe

---

[1]) So deutet auch der heilige Ambrosius in seiner Erklärung zur Stelle den ihm vorgelegenen lateinischen Text geistreich auf den Messias. Es ist bekannt, wie Rohling in seiner Abhandlung, die Polemik und das Menschenopfer des Rabbinismus, 1883, S. 34 behauptet, ein R. Vital, † 1620, habe in seinen Kollektaneen (sefer hal$^{e}$ḳutim) bei Erklärung obiger Stelle gelehrt, daß die Ankunft des Messias durch die blutige Opferung nichtjüdischer Jungfrauen beschleuniget werde. Wohl redet Vital von jungfräulichem Blut (דַּם בְּתוּלִים), das aber nicht zu den קְלִיפּוֹת (= Schalen, dem Bilde des Dämonischen, Unreinen) gehöre. Rohling aber übersetzt, die auf ק folgende Abkürzung חו"ס = וְשָׁלוֹם = heilig und Friede = ferne sei es! nicht genug berücksichtigend, die ב (Jungfrauen) gehörten zu den ק (Schalen), was er die Rabbinen von den Nichtjüdinnen verstehen läßt. In Wirklichkeit ist, wie Delitzsch im „Schachmatt" S. 32 richtig entgegenhält, das reine, jungfräuliche Blut der „gekrönten Braut" von dem unreinen Menstruationsblute unterschieden; vom Vergießen jungfräulichen Blutes aber redet Vital nirgends, sondern nur davon, daß durch jungfräuliches Blut die Gerechtigkeit besänftigt und die Barmherzigkeit bestimmt werde, es zur Vermählung der in der Kabbala sogenannten Schönheitszephirah mit der Reichszephirah kommen zu lassen; zur Verbindung des Logos mit der Menschheit; des Geistes mit der Materie (des מַלְכָּא mit der מַטְרוֹנִיתָא). Wie hier aber auch Delitzsch sagen kann, man könne in der Stelle „verrannte Phantasie" finden (S. 33), ist unerfindlich.

c) Salomon in dem goldenen Alphabet unter dem anscheinend allgemein gehaltenen Bilde einer guten Mutter und Gattin das Lob der Königin Bethsabee verkündet.

II. Was die Frage nach dem Verfasser betrifft, so müssen textgemäß wenigstens die erste große Einleitung und die beiden Hauptteile dem Salomon zuerkannt werden; nachdem aber auch XXIV, 23 nicht mit unabweisbarer Nötigung an das sogenannte ל auctoris zu denken ist; nachdem die Namen אָגוּר (c. XXX, 1) = Sammler und לְמוּאֵל (c. XXXI, 1) = der Gottgeweihte (לְמוּ dichterische Erweiterung für לְ) gleichfalls auf Salomon beziehbar sind: so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Salomon der Verfasser des ganzen Buches; nur wird man wegen XXVI, 1 festhalten müssen, daß die gegenwärtige Sammlung der salomonischen Denksprüche erst unter dem Könige Ezechias (727—699), also ungefähr 250 Jahre nach Salomons Tod, zum Abschlusse gediehen sei.

Die Notiz des 3. Königsbuches (IV, 32; wozu die Parallelen X, 1; Siracide XLVII, 17 verglichen werden mögen), Salomon habe 3000 Sprüche und 1005 Lieder gedichtet, begründet zum voraus die Wahrscheinlichkeit, daß die alte Überlieferung von Salomons Urheberschaft im rechte sei. Beachtenswert bleibt es auch gewiß, daß die V. die hebräischen Eigennamen in der Überschrift XXX, 1: אָגוּר בֶּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל: in Appellativa auflöst: „Verba Congregantis, filii Vomentis; visio, quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus etc.“, Worte des Sammlers, des Sohnes des Mitteilers, Ausspruch eines Mannes, mit welchem Gott ist; mit welchem Gott ist und der darum gestärkt ist.“

Schrader, als Herausgeber der de Wette'schen Einleitung, argumentiert aus inneren Gründen gegen die salomonische Abfassung. Manche Sprüche seien aus dem Privat- und Landleben hervorgeholt, was dem Salomon fremdartig gewesen; auch sein Interesse kaum gefunden habe. Allein Salomon bezog, wie aus dem 3. Königsbuche gewiß ist, sein Einkommen aus Landgütern und hegte als ein guter Regent sicherlich warme Teilnahme für Wohl und Wehe all seiner Unterthanen.

Ewald entdeckt eine unverkennbare Abhängigkeit des Spruchbuches vom Buche Job, welches er dem 7. Jahrhunderte zuweist; also muß er auch das Spruchbuch dem Salomon aberkennen. Allein gerade das Buch Job wird mit Asaph, Salomons Zeitgenossen, in Verbindung gebracht; so würde auch diese Verwandtheit, wenn wirklich zutreffend, auf Salomon zurückleiten.

Für die Einheitlichkeit der Schlußredaktion zeugt wohl die Angabe, daß die theologische Kongregation, welche der fromme König Ezechias niedergesetzt

hatte, der längst vorhandenen Sammlung gleichfalls salomonische Sprüche hinzugefügt habe.

Demnach mag allen Bedenken moderner Kritiker gegenüber der große Exegete Calmet getrost sein Urteil dahin abgeben: „Praestat, sectari ecclesiae, patrum et interpretum auctoritatem, communi consensu Salomoni unico omnium proverbiorum auctori opus vindicantium."

III. Anstoß erregte namentlich das 7. Kapitel, wegen seiner für das sittliche Gefühl etwas derb gehaltenen, realistischen Darstellung des Treibens der Buhlerin.*) Befremden aber muß, daß jüdische Gelehrte sogar um des angeblichen Widerspruches willen zwischen Vers 4 und 5 des Kapitels XXVI das ganze Spruchbuch beanstandeten und (mit den beiden nächstfolgenden Schriften Salomons) als apokryph vom Kanon abzusetzen gedachten (cfr. tract. Schabbath, fol. 30 b).

An der angeschuldigten Stelle wird das einemal der Rat erteilt, dem Narren nicht nach seiner Narrheit zu antworten, um ihm nicht ähnlich zu werden; das anderemal wird verlangt, man solle ihm nach seiner Narrheit Rede stehen, damit er sich nicht weise dünke. Allein die Verschiedenheit des Verhaltens wird sich eben nach der Verschiedenheit der Umstände bemessen. Je nachdem ein Erfolg zu hoffen steht oder nicht, wird Reden oder aber Schweigen Pflicht sein.

Grundlos ist die Behauptung des R. Nathan in den Sprüchen der Väter (= Rabbinen),[1]) die salomonischen Schriften hätten für kanonisch erst von dem Augenblick an gegolten, als die Männer der großen Synagoge (d. h. die Mitglieder des nachexilischen Synedriums) sich ihrer annahmen und sie mit Abteilungen versahen. In specie für das Spruchbuch steht entgegen die Stelle XXV, 1; so wenig die Fluchpsalmen das kanonische Ansehen der Psalmen überhaupt beeinträchtigten, so wenig die genannten Stücke jene des Spruchbuches, das — analog den Psalmen — als Volksbuch allerdings eine Erweiterung und Vervollständigung erfuhr, aber schon in vorexilischer Zeit.

Gerade die theokratische Gesinnung des Ezechias ist die verlässigste Bürgschaft, daß das unter seiner Autorität thätige Kollegium nur echte und inspirierte Schriften sammelte.

Grundloser noch ist die Anschuldigung des Mopsuestiers, das Spruchbuch stünde auf deistischem, statt auf positiv-mosaischem Boden.

Allein hiegegen ist zu erinnern, daß Gott, so oft seiner gedacht wird, von einzigen 3 Ausnahmen abgesehen, statt des allgemeineren Namens elohîm stets den spezifisch israelitischen Namen des Bundesgottes, nämlich Jahve, führt;

---

*) Ein Analogon bietet das Schicksal des 8. Kapitels im Johannesev., wenigstens des Abschnittes von V. 1—11 nach der von dem heiligen Ambrosius und Augustinus gegebenen Erklärung bezüglich des Fehlens jener Partei in vielen Übersetzungen.

[1]) Pirḳe abōth, c. I.

Jahves Segen gilt als Lohn der Tugend (III, 36), Jahves Fluch als Strafe des Lasterhaften (XV; 9). Strenge transzendental, wie das weit jüngere Weisheitsbuch, ist das Spruchbuch allerdings nicht;[1]) das gilt aber auch vom Pentateuch. Namentlich das Abhängigkeitsverhältnis, in welches der Sirazide erkennbar zum Weisheitsbuche sich stellt, spricht indirekte dafür, daß dasselbe für durchaus auf streng mosaischer Grundlage ruhend galt, da — nach dem Zeugnisse des Enkels im Prologe — der Verfasser des Ekklesiastikus ein besonderer Eiferer für das Gesetz war.

IV. a) Bezüglich des Textes müssen zahlreiche Varianten zugestanden werden; immerhin ist der masorethische Text*) bei diesem Buche besser bestellt, als der Septuagintatext. Viele Stellen sind als Citate in neutestamentlichen Schriften (man vgl. z. B. 2. Korinth. IX, 7; Hebräerbr. XII, 5; Jakobusbr. V, 6; 1. Petrus V, 5 u. s. f.) hinsichtlich der Richtigkeit bestätiget.

b) Liegt der Hauptwert des Buches selbstverständlich in seiner moralischen Bedeutsamkeit — als Reisebegleiter fürs Leben dem Jünglinge nützlich zu sein; so ist dasselbe doch auch in archäologischer (III, 3; V, 15; XVI, 11 u. s. f.), sowie in dogmatischer Beziehung wichtig (die essentielle Weisheit Gottes im 8. Kapitel, namentlich Vers 12 und 22, für die Ausgestaltung der Trinitätslehre hoch bedeutsam). Ihre Verehrung für das Buch bezeugte die Kirche dadurch, daß sie für die Liturgie wie für das Brevier mannigfach von ihm Gebrauch machte. (Als S. O. dient das Buch der Sprüche am 1. Sonntage im August und der sich daranschließenden Woche; am Feste Mariä Geburt ist das c. VIII, am Feste heiliger Wittwen das 31. Kapitel als Epistel verwendet; ebenso sind die Lektionen der 1. Nokturn an Marienfesten häufig aus Proverb. c. VIII und IX, 1—5 entnommen.)

ad IV. a) Für die Kontrole der Septuagintacitate im Neuen Testamente ist es von Vorteil, die naheliegende Thatsache vorauszusetzen, daß die Septuaginta in aramäischer Rückübersetzung zur Zeit Jesu und der Apostel in Palästina gebraucht wurde, weil das aramäische Idiom, nicht das hebräische und auch nicht das griechische, seit dem Exil das herrschende geworden war.

So wird man dann auch z. B. die Rückbeziehung von Johannes VII, 38

---

[1]) Sehr zutreffend charakterisiert das Buch Rohling S. 2 u. 3 seines Kommentars zu den Sprichwörtern: „Die Denksprüche schlagen alle Saiten an, um für Tugend und Vollkommenheit zu gewinnen; bald die höchsten Motive der Gottesfurcht, bald wieder die sekundären Beweggründe von Lohn und Strafe; ja selbst die Motive des irdischen Wohlbefindens und der persönlichen Ehre werden nicht verschmäht."

*) Als Metrum für das Spruchbuch nehmen Bickell, Gietmann und Rohling den heptasyllabus iambicus an.

auf Proverb. XVIII, 4 nicht länger verkennen.[1]) Andererseits bleibt bestehen, daß namentlich der Septuagintatext wegen allzufreier Übersetzung des Originals vielfache Mängel zeigt,[2]) daß aber auch im masorethischen Texte fast in jedem Kapitel offensichtliche Ungenauigkeiten und selbst Unrichtigkeiten im Ausdrucke nicht fehlen.[3]) So z. B. I, 11ᵇ wird des Parallelismus halber mit 11ᶜ gefordert, daß statt נֶאֶרְבָה לְדָם = lauern wollen wir auf Blut, vielmehr לְתָם = auf den Schuldlosen (den onbesprokene) gelesen werde; 11ᶜ nämlich steht: נִצְפְּנָה לַנָּקִי חִנָּם = Schlingen wollen wir legen dem vergeblich Unbescholtenen. Oder c. VII, 22ᵇ muß statt אֱוִיל = Thor offenbar im Hinblicke auf 23ᵃ אַיָּל = Hirsch gelesen werden, wie die LXX jenes ortes in der That ἔλαφος haben. Dafür spricht auch das folgende: עַד יְפַלַּח חֵץ כְּבֵדוֹ = bis durchbohrt ein Pfeil seine Leber, weswegen vorausgehend כְּעֶכֶס der M. = an Fesseln abzuändern ist in כְּעָכַס אֶל מוּסַר אַיָּל = gleichwie rennet in das Fangnetz ein Hirsch. Und dergleichen Beispiele gäbe es viele.

b) Wichtig ist das Spruchbuch in dogmatischer, ethischer und archäologischer Beziehung.

Die dogmatisch wichtigste Stelle ist wohl der in den sabellianischen und arianischen Streitigkeiten viel ventilierte Vers VIII, 22: יְהוָֹה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ ו"ג. Es wurde von den Rechtgläubigen scharf betont, daß die LXX ἔκτισεν statt ἐποίησέν με lesen, welch letzteres einem בְּרָאָנִי = er schuf mich (aus nichts) entsprochen hätte, während ἔκτισεν besagt: er setzte mich (zeugte mich) im Anbeginn — vor jeglicher Schöpfung — קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז — vor der Jetztzeit.[4]) Soferne Maria als θεοτόκος die Mutter der hypostasierten Weisheit; soferne sie sedes Sapientiae ist, auf welcher — in der Idee, in der Vorstellung von ihr — Gottes Auge seit den Tagen der Ewigkeit mit Wohlgefallen ruhte; soferne namentlich VIII, 33 von ihr zutrifft, „daß, wer sie findet, das Leben findet und Heil schöpfet vom Herrn" (Marienverehrung — Unterpfand der Prädestination!): hat die Kirche in Episteln und Lektionen der Marienfeste c. VIII gewiß mit recht auf Maria akkommodiert.[5])

---

[1]) Vgl. Böhl, die alttestamentlichen Citate im Neuen Testamente S. 101.

[2]) Kaulen, Einleitung S. 271.

[3]) Cfr. Dyserinck, kritische scholiën by de vertaling van het boek der spreuken 1883.

[4]) Vgl. Atzberger, die Logoslehre des heiligen Athanasius 1880. S. 21 und öfters.

[5]) Überaus merkwürdig bleibt, daß sogar der Koran für Mariens unbefleckte Empfängnis Zeugnis ablegt. In der Sure III (Amrân) V. 37 spricht der Engel, zu Maria: ia Miriamu inna allaha esdafâki wadahharaki waësdafâki ẽlā nesaāa 'lālumîna = „O Maria, siehe, Gott hat dich besonders erwählt und rein gemacht (von anfang an, ohne daß du zuvor unrein gewesen); und er hat dich besonders erwählt über die Menschen der Welten." Hiezu erläutert nun Djalaleddîn, der islamitische Glossator des Korans: „Es ist überliefert worden, daß niemand zur Welt kommt, ohne daß Satan im ersten Augenblicke ihn berührt. Aber Mirjam und ihr Sohn sind davon frei geblieben."

In moralischer Hinsicht tritt die Bedeutung des Spruchbuches mit jedem Verse vor Augen. Namentlich ist es die Aufforderung zur erbarmungsreichen Liebe (X, 12), welche auch der Apostelprimas sich angeeignet (1. Petr. IV, 10); nicht minder aber hat ebenderselbe auch das abstoßende Bild des rückfällig gewordenen Sünders (2. Petr. II, 22) in seinen Sittenunterricht aufgenommen.

Wie — durch Ertötung der Leidenschaften — der Friede mit Gott und den Menschen zu gewinnen sei, dies ist kurzer Hand als Thema des Spruchbuches von den Auslegern angegeben worden.[1])

In archäologischer Hinsicht erklären sich Aussprüche, wie III, 3: „Lieb' und Treue binde um den Hals; schreibe sie auf die Tafel deines Herzens!" aus der Sitte der alten Orientalen, den Siegelring an einer Schnur um den Hals zu tragen;[2]) heilige Namen und Verse, auf Papyrus und Pergament geschrieben, wie Amulete und Talismane um den Hals zu tragen.

Der Denkspruch V, 15: „Trinke Wasser aus deiner Zisterne" u. s. w. läßt die durch die Wassersnot im heißen Oriente noch heute verursachte, eifersüchtige Bewachung der Zisternen bereits für jene Zeit — die salomonische — erschließen. VI, 11: „Gottes Werke — alle Steine des Beutels," d. h. sie sind alle wohl gewogen und erwogen, findet seine Erklärung in dem morgenländischen Gebrauche, wonach der Verkäufer die Gewichtssteine in einem Beutel mit sich trug.

Sonach bestätiget sich unter verschiedenen Gesichtspunkten das Urteil des heiligen Hieronymus, der das Spruchbuch quasi in terra aurum = einen vergrabenen Schatz nennt, der blos gehoben zu werden braucht.

Wenn, um ein naheliegendes Bild aus der klassischen Literatur zu gebrauchen, man die drei salomonischen Schriften: Sprichwörter, hohes Lied und Prediger — in dieser Reihenfolge sind sie mutmaßlich entstanden — eine Trilogie heißt, dann ist das Verhältnis der drei zu einander von Theodoret sehr richtig gezeichnet, wenn er die Sprüche als eine Ethik, das hohe Lied als eine Mystik und den Prediger als eine Metaphysik Salomons auffaßt.

Sachlich betrachtet, vergleicht Isidor von Pelusium das Spruchbuch dem Vorhofe — weil es für alle; den Prediger dem Heiligtume — weil er für viele; das hohe Lied dem Allerheiligsten — weil dasselbe für wenige geschrieben sei.

Mag indes auch inhaltlich das hohe Lied eine höhere Stufe einnehmen als der Prediger; zeitlich geht es um so gewisser diesem voraus, als der Prediger am Abende seines Lebens von Salomon geschrieben worden, während das hohe Lied mit innerer Wahrscheinlichkeit der freudigen Begeisterung entsprang, welche nach Einweihung des großartigen Tempels die Brust des hochbegnadigten Königes durchglühte.

Darum reiht sich an das Spruchbuch zunächst

---

[1]) S. Schuster-Holzammer,[3] S. 591 Note 10.
[2]) Cfr. Genesis XXXVIII, 18.

# F. Das hohe Lied.

## §. 22.

I. Mit den glühendsten Farben morgenländischer Poesie wird die wechselseitige Neigung zwischen einem Bräutigam und seiner Braut (König Salomon und einer Hirtin) allegorisch ausgemalt. Die Gliederung ergibt 2 Teile mit je 3 Abschnitten.

A. c. I—V, 1 schreitet die Handlung bis zur Vermählung weiter und enthält folgende Einzelnmomente:

a) Aussprache der sehnsuchtsvollen Liebe (c. I, 2 — II, 7) und zwar

α) Erwartung des Bräutigams durch die Braut (I, 2 — I, 8);

β) erstes Zwiegespräch zwischen Bräutigam und Braut (I, 9 — II, 7).

b) Gegenseitiges Suchen und Finden von Bräutigam und Braut (II, 8 — III, 5); näher

α) Einladung des Bräutigams an die Braut, ihm zu folgen (II, 8—17);

β) kurze Trennung, Suchen und Wiederfinden (III, 1—5).

c) Die Vermählung (III, 6 — V, 1) und zwar

α) der Brautzug (III, 6—11);

β) die Hochzeitsfeier (IV, 1 — V, 1).

B. c. V, 2 — VIII, 14 — vorübergehende Trennung nach der Vermählung, welcher eine unauflösliche Vereinigung folgt, ebenfalls mit 3 Szenen und mehreren Auftritten.

a) Trennung und abermalige Vereinigung (V, 2 — VI, 9).

α) Ruf des Bräutigams an die Braut; deren Zögerung und Mißhandlung bis zum unerwarteten Wiederfinden des Bräutigams (V, 2 — VI, 2 V.);

β) zweites Zwiegespräch zwischen Bräutigam und Braut (VI, 3—9 V.).

b) Wechselseitiger Lobpreis zwischen Bräutigam und Braut (VI, 10 bis VIII, 4 V.) und zwar

α) Verherrlichung der Braut (VI, 10 — VII, 10 V.);

β) Huldigung an den Bräutigam und fortdauernde glückliche Vereinigung zwischen den Vermählten (VII, 11 — VIII, 4 V.).

c) Befestigung des Bundes zu unverbrüchlicher Treue — in Sulamits Heimat (VIII, 5—14).

ad I. A. a) α) Als Einleitung zum Liede ertönt ein Chorgesang der „Töchter Jerusalems", in deren Mitte sich die bereits erwählte Braut findet; der Chorgesang preist das unvergleichliche Glück, vom Könige erkoren zu sein. Darauf entgegnet Sulamit, daß sie zwar dunkler Gesichtsfarbe sei, aber trotzdem so wenig verächtlich, wie die (ja gleichfalls dunklen) Zeltdecken der Wüstensöhne u. s. f. Ein hartes Los habe zuvor auf ihr gelastet, da sie von übel-

wollenden Brüdern[1]) zur Weinbergshüterin bestellt, die Hitze des Tages zu tragen hatte, bis der König, den sie aber bisher nur unter der Gestalt eines Hirten kannte, ihr die Befreiung gebracht.

Die Töchter Jerusalems, welche der bevorstehenden Verbindung der Sulamit mit Salomon sich freuen, das sind jene Monotheisten unter den Heiden — ein Melchisedech, Jethro, welche dem erwählten Volke freundlich gegenübertreten. Auch Israel war von harten Brüdern, den Ägyptern der späteren Zeit, zu harten Frohndiensten verhalten worden, bis bei den Herden Gott dem Moses erschien und ihm die Befreiung des Volkes ankündigte.

Und wiederum erscheinen unter den Gefährtinnen der Braut die heilsbegierigen Proselyten, welche namentlich zur Zeit Jesu in Scharen vom Heidentume zurückkehrten, als unter Herden, in einer Krippe, der Völkerhirte (Hebr. XIII, 20) den bethlehemitischen Hirten und den königlichen Weisen zuerst sichtbar geworden war. Schwer hatte zuletzt die Gemeinde Gottes aus Abrahams Lenden unter dem beengenden „Zaun" (סְיָג) des Pharisäismus geseufzt, als der gute Hirte erschien, um sie von der vergeblichen Pflege des unfruchtbar gewordenen Weinberges Altisrael zu befreien.

β) Der inzwischen herzugetretene Salomon vergleicht die „Freundin" — noch ist die Vermählung ja nicht vollzogen — einer Stute[2]) an Pharaos Wagen, mit prachtvollem Kopfgestelle und seidenen Quasten an den Brustriemen, wie sie (gemäß den Abbildungen) bei den alten Ägyptern als Pferdeschmuck üblich waren. In der Erwiderung äußert Sulamit: Schon während der König noch bei seinem Gelage war (ehe er noch offenbar geworden), habe ihre Narde Duft gegeben, habe sie durch ihre Sehnsucht ihn herbeizuziehen gestrebt; er ist ihr ein Myrrhenbehälter, eine Cyperblume (mit traubenartigen Blüten). Mehr als die Braut bieten kann, bietet ihr der königliche Hirte. (Myrrhe und Cyperblume duften stärker als Narde.) Salomon hinwieder vergleicht Sulamit mit der Lilie unter den Dornen; diese hierauf ihn mit dem Frucht und Schatten gebenden Apfelbaume; in seiner Weinzelle verfällt sie in ekstatischen Schlummer, worin sie auch die (in der Nähe weilenden) Töchter Jerusalems nicht stören sollen.

Auch Altisrael glich der geschmückten Stute an Pharaos Wagen, da es mit der Beute der Ägypter beladen, unaufhaltsam herausstürmend (das Brot nichtmehr gesäuert!) den Weg der Freiheit, nach den Weideplätzen der sinaitischen Halbinsel, beschritt.[3])

Schon vor der Erwählung zum Volke Gottes hatte manche tugendhafte Seele im Hause Jakobs den Nardenduft der Gottgefälligkeit ausgeströmt; so

---

[1]) Als Stiefbrüder kennzeichnet sie der Ausdruck „Söhne meiner Mutter", nicht auch „meines Vaters". Die Ägypter waren nicht Söhne Abrahams, des Vaters der Verheißung.

[2]) Fälschlich hat die V. I, 8: equitatui meo, da sie das Chirek compaginis im Grundtexte für ein Suffixum nahm; ebenso irrig ist im folgenden Verse von Wangen der Turteltaube, statt von Wangen der Braut in Kettchen (בְּתוֹרִים) die Rede.

[3]) Cfr. Exodus c. XII.

Joseph, Amram, Jochebed. Doch weit überragte, was Gott für sein Volk gethan.[1]) Besonders zwei Momente aus Israels frühester Gnadengeschichte mußten Salomons Erinnerung lebhaft vorschweben: Die Theophanie inmitten des Dornstrauches — der sich für Israel zum Frucht und Schatten gebenden Apfelbaum umgewandelt — und das österliche Verlobungsmahl mit dem Weinbecher der Segnung (כּוֹס הַבְּרָכָה). Unter den die Verzückung der Gottesbraut etwa störenden Elementen mochte sich Salomon das vulgus promiscuum (Exod. XII, 38) vorstellen.

Noch schöner prangte, mit geistigem Geschmeide ausgestattet, die neutestamentliche Gottesbraut; waren die Erstlingsgläubigen Lilien unter den Dörnern des Pharisäismus und Sadduzäismus; vor ihnen, den „Taubenseelen" (I, 14), wirkte der Sohn Gottes seine Wunder; vor den demütigsten unter ihnen — den 3 Lieblingsjüngern — entfaltete er den Glanz göttlicher Majestät auf Tabor; ihnen erschloß er zuerst die göttlichen Geheimnisse, gab er jenen Frieden, welchen die Welt nicht geben kann. Jesu letzte Reden im Anschlusse an das Abendmahl (Joh. c. XIII—XVII) gemahnen zumeist an die hier der Vermählung vorausgehende Aussprache gegenseitiger Liebe. Als die etwa störenden Elemente sind jene zu denken, welche nicht das volle Verständnis für den neuen Bund „voll der Gnade und Wahrheit" hatten, wie der Pharisäer Simon in Bethanien (Matth. XXII, 10); die Tischgenossen des Levi (Matth.) — Luk. V, 33.

b) α) Es reiht sich nunmehr ein Monolog der ihrer Verzückung noch nicht entrissenen Braut an, darin sie ihre Sehnsucht nach dem wieder entfernten Bräutigam ausmalt. Sie glaubt — in ihre gebirgige Heimat zurückgebracht — seine Stimme zu hören, wie er über die Berge setzt und über die Hügel läuft, um ihr zu nahen; nach Winters Frost ist der Frühling wieder ins Land gezogen und damit der Frühling auch in ihrem Herzen zurückgekehrt.

Schnell wie bei Sulamit auf die Ekstase der Wonne ein Gefühl der Verlassenheit folgte, so daß sie sich in ihre unwirtliche Heimat zurückversetzt wähnte, so war auch bei Israel die Feststimmung, welche jüngst zuvor noch im canticum Mosis und im Liede der Mirjam (Exod. c. XV) Ausdruck gefunden, im rauhen Felsgebirge der Wüsten Schur und Sin bald einer Entmutigung gewichen, welche erst durch neue Hulderweise des in der Schechinah mitwandelnden (Bundes-) Gottes (Süßwasser, Manna, Wasserspende u. s. w.) gehoben werden konnte (Exod. c. XVI und XVII).

Gleich dem Bräutigam im hohen Liede hatte der Heiland gerne den erhabenen Standpunkt der Berge gewählt, um den Seinigen sich zu bezeigen; hatte er auf einem Berge die Makarismen verkündet, um seine Jünger zu trösten; hatte er zweimal — auf dem Gipfel des Moriah — seine und der Seinigen Feinde gezüchtiget, in der zweimaligen Tempelsäuberung; hatte er ebendaselbst, während der Oktave des Hüttenfestes, darauf hingewiesen, wie aus ihm Ströme

---

[1]) Cfr. das Gebet der Dankbarkeit bei Darbringung der Erstlinge. Deuteron. c. XXVI!

lebendigen Wassers hervorquellen;[1]) wenn auch seinen Jüngern das Gefühl der Vereinsamung nicht erspart blieb (Feindseligkeit der Juden gegen die Jünger Jesu; Cherem über den Blindgebornen), so geschah es nur, um ihre Anhänglichkeit zu steigern.[2])

β) Nicht zur Stelle wird Sulamits Sehnsucht befriediget; sie sucht Salomon zur Nachtszeit in der Stadt, ohne ihn sofort zu finden, fällt vielmehr den Wächtern in die Hände, welche ihre Frage nach dem Freunde ihrer Seele unbeantwortet lassen. Doch sie, dieselben überholend, findet sich mit einemmale ihrem Bräutigam gegenüber, dem sie nun in aller Form — in Gegenwart ihrer Mutter — angetraut sein möchte.

Nach den großen Hulderweisen des Mannaregens und der wunderbaren Wasserspende bei Rafidim konnte es scheinen, als ob der durch die Verhüllung der Schechinah (das Gitter II, 9 — der Wolkenschleier) seinem bräutlich erwählten Volke (cfr. Oseas XI, 1) gegenwärtige Bundesgott nun keine weitere Prüfung auferlegen würde bis zur Vermählung am Sinai (Exodus XXIV, 8). Dennoch ließ es Gott zu, daß unter den Beduinenvölkern der Wüste, den Wächtern des Gottesberges, die Amalekiter (l. c. XVII, 8—17) Israel auf seinem Zuge zur Verbindung mit Gott am Sinai (super montem istum l. c. III, 12) aufhielten. Erst nachdem auch dieses letzte Hindernis überwunden, sollte keine weitere Störung die durch die Lustration des Volkes (l. c. c. XIX) und die Gesetzgebung (l. c. c. XX sqq.) eingeleitete Bundesfeier verzögern.

Nach all der Bereitwilligkeit, womit die Apostel und Jünger dem Rufe „Folge mir nach!“ entsprochen, so daß der eine sein Gewerbe, der andere sein Amt, alle aber ihre Familien verließen; nach all den vielen Wundern und Zeichen, welche der Herr vor ihren Augen gewirkt: muß es befremden, daß gerade gegen das Ende der öffentlichen Thätigkeit Jesu doch noch die Nacht des Zweifels und der Trostlosigkeit ihren Blick trüben sollte; daß zumal noch eine Zaghaftigkeit vor den strengen Sionswächtern des Synedriums (vgl. Johannes XI, 8 und 16) sich ihrer bemächtigen konnte, als sie schon am Vorabende des blutigen Vermählungstages von Golgatha standen.

c) α) Deutlich verlegt der Dichter (III, 6) den Schauplatz des Brautzuges in die Wüste. Von 2 Chören preist der erste die Anmut der Braut unter dem Bilde kostbarer Rauchwerke, der zweite das Brautbett des königlichen Bräutigams, das 60 Edle umgeben aus Israels Tapfersten, mit gezücktem Schwerte und äußerst wehrhaft — wegen drohender Überfälle zur Nachtszeit;[3]) gefertiget ist es aus unzerstörbarem Holze (de lignis Libani V. 9). Besonders

---

[1]) Johannes VII, 38.

[2]) Cfr. Matth. XIX, 27.

[3]) Auch Matth. XXV, 6 in der Parabel kommt der Bräutigam nachts gegen das Haus der Braut zu. (Unterschied in der Form zwischen dieser Art der Eheschließung bei den Juden und einer anderen — der Konsenserklärung unter der cuppa — vor dem Rabbiner.)

noch werden die begleitenden Töchter Jerusalems aufgefordert, die Krone des königlichen Bräutigams zu bewundern, womit dieser am Tage seiner Vermählung von seiner Mutter war beschenkt worden.

Auch „das Volk" war, einer harrenden Braut vergleichbar, durch die Wüste herangekommen zum Sinai. Was Exodus XXX, 34, 35 über die Bereitung des heiligen Räucherwerkes — dieses Symbol des Gebetes — enthält, legte Salomon nahe, proleptisch, um der Morgengabe seiner Opfer willen, Israel mit den zu verbrennenden kostbaren Spezereien zu vergleichen. Als Brautgemach, darin der Gottbräutigam fortan seinem Volke beiwohnen wollte, bestimmte er die heilige Lade — Bundeslade — aus Akazienholz (Exod. XXV, 10), welche von Israels Edelsten — Stammesfürsten und Leviten — als Ehren- und Sicherheitswache begleitet sein sollte (cfr. Numeri II, 2 sqq. — 600 000 Streitbare überhaupt!). Über die Vergoldung der heiligen Lade, sowie über die Einlage der Gesetzestafeln, — der Denkmäler höchster Liebe zur Menschheit — vergleiche man Exodus XXV, 10—16, als einer Parallele zu cantt. cantt. III, 7—11! Namentlich wäre noch Exod. l. c. 17—20 im besonderen mit V. 11 zu vergleichen, wegen der Bekrönung der „heiligen Lade" (des Spruchortes) durch das „Sühnegerät" (Sühneort), das sich gleich einem Diadem um die Schechinah herumlegte.

Übereinstimmend deuten die Väter und die Liturgie (offic. de corona spinea, de sepulchro, de Ss. corde Jesu) den Passus von der Vermählung Christi mit seiner heiligen Kirche im großen Versöhnungsopfer auf Golgatha. Jerusalem „die Stadt des Friedens" war, vorerst freilich nur im bildlichen Sinne, zur Wüste geworden. In dieser Wüste harrte — als Repräsentantin der Kirche — als zweite bessere Stammmutter[1]) — Maria des Heilandes, der mit dem Holze des Kreuzes beladen, dem Sinnbilde süßester Liebe, von Legionen heiliger Engel auf eine allerdings unsichtbare Weise begleitet, mit der Dornenkrone auf dem Haupte, sich anschickt, durch sein Blut als Mochar (Kaufpreis) die Kirche bräutlich zu erwerben (actt. app. XX, 28).

β) Nun der Hochzeitszug seinen Abschluß erreichte, findet die Verbindung zwischen Salomon und Sulamit statt, wobei beide ihr gegenseitiges Glück preisen.

Am Sinai fand die Kundgabe des lebenswierigen Bundes zwischen Jahveh und dem Volke statt. Als Moses das Gesetz verkündete, stimmte alles Volk bereitwilligst zu, worauf die Sprengung des Bundesblutes sich anreihte (Exod. XX und XXIV, 3; Deuteron. X, 1 und 5).

Bei den gerühmten 7 Vorzügen der Braut könnte man an die vorbildlichen Sakramente Israels denken.[2])

---

[1]) Das Heiligtum Maria dallo spasimo im Besitze der unierten Armenier zu Jerusalem erinnert an die Stelle (Station), wo Maria auf der via crucis ihrem göttlichen Erlöser begegnete.

[2]) Auge (Licht), Haare (Stärke), Zähne (Speise), Mund (Bekenntnis), Schläfe (Lebenssitz), Hals (Leitung) und Brüste (Fruchtbarkeit); — Beschneidung (Taufe);

Hinsichtlich der zentralen Bedeutung Israels für die Völker halte man einander gegenüber Deuteron. III, 9 und cantt. cantt. IV, 8; zumal das Prophetentum sollte von dem Israel durchwehenden Gotteshauch Zeugnis geben (Numeri IV, 29 und canticc. IV, 16); endlich erinnert canticc. V, 1$^{b}$ von selbst an Josue V, 9 und 10 (Pesach in Kanaan); ferners canticc. 1$^{c}$ an Josue VI, 25 (Aufnahme der Rachab und ihrer Familie in die Bundesgemeinde Israels).

Noch inniger hat Gott in seinem Sohne mit der Kirche als makelloser Braut sich vermählt (Epheserbr. c. V). Auch sie soll von allen erkannt werden (Matth. V, 15); auch auf sie ließ sich unter Windesbrausen Gottes Geist nieder, um bei ihr zu bleiben (actt. app. c. II); in ihr endlich hält der Herr seinen eucharistischen Tisch gedeckt für alle (Luk. c. XIV — evangelische Perikope am Sonntage innerhalb der Frohnleichnamsoktave).

B. a) α) Durch die Vermählung hat Sulamit einen Ruhepunkt gefunden, aber nur einen vorläufigen. Sie soll nunmehr die gelobte Treue bewähren.

Während sie in seligen Träumen das gewonnene Glück empfindet, vernimmt sie die Stimme des pochenden Gemahls, der Einlaß begehrt. Doch bis sie den Riegel zurückgeschoben, war er bereits verschwunden. Sie fällt den Wächtern in die Hände, welche sie diesmal schlagen und ihres Oberkleides berauben. Deshalb ruft sie die Hilfe der Töchter Jerusalems an; deren Frage, weshalb ihre Sehnsucht so übergewaltig, wird ihr Anlaß, begeistert Salomons Vorzüge zu preisen.

Die Erscheinung des Bundesengels bei Bochîm (iudd. c. II) ließ voraussehen, Israel werde keineswegs im ungestörten Besitze des Verheißungslandes glücklich sein. Das Richterbuch entrollt ein nur durch wenige Sterne erhelltes Nachtbild. (Züchtigungen durch die Völker ringsum; Verstummen des Urim und Tummim in den Tagen Helis [1. Regg. III parallel mit cantt. V. 6 — non respondit mihi sc. dilectus]; Aufhören der Schechinah [die heilige Lade fällt in die Hände der Philister]; Hilfesuchen bei Nichtisraeliten [die Cinäerin Jahel]). Andererseits ließ jedoch auch gerade in dieser Epoche Israel seine schönsten Preisgesänge zum Lobe Jahves erklingen (das Debborahlied iudd. c. V und das cant. Annae 1. Regg. c. II).

Auch die Kirche birgt in ihrem Netze gute und faule Fische (Matth. XIII, 48). Noch in der apostolischen Zeit (cfr. namentlich die Pastoralbriefe!) traten Spaltungen und Irrlehren hervor, und gerade ihre ersten Prüfungen waren zugleich die schwersten. Doch wirkten die Verfolgungen (die Wächter!) nur läuternd und reinigend. Sogar heidnische Fürsten (Alex. Severus von

---

Vereidung auf das Gesetz (Firmung); Friedopfer (Pesach) (Eucharistie); Sündenbekenntnis und Lustration des Aussätzigen (Buße); Krankensalbung am Sabbate (Ölung); Bekleidung mit dem Ephod um den Hals (Ordination); Religiöse Trauung (Ehe).

222—35 — unter ihm stieß Kallistus I. den Sabellius aus der Kirchengemeinschaft aus; und Aurelian von 270—75 — er erklärte sich gegen Paul von Samosata) schirmten die Kirche gegen die Arglist der Häretiker; und inmitten innerer und äußerer Bedrängnisse erlebte sie ihr goldenes Zeitalter — das der Patristik.

β) Der bei den Lilien im Garten wiedergefundene Salomon erschöpft sich in bewundernder Lobpreisung der Braut. So völlig hat er ihre bald bereute und hinreichend gesühnte Unterlassung vergeben, daß er sie nicht blos mit denselben, sondern auch zum teil mit noch überschwenglicheren Ausdrücken, wie vor dem Nachtbilde, verherrlichet. Er vergleicht sie den durch Natur (Tirzah,[1]) 2 Stunden nördlich von Nablus [Sichem], = Tulûsat = Toulouse — letzteres mithin ein mauriſcher Name) und Kunst (Jerusalem) meist hervorragenden Städten Kanaans. Ihrer demütigen Entgegnung antwortet er mit der Bekräftigung, daß sie (VI, 7 ff.) über 60 Königinnen, 80 Nebenfrauen u. s. f., d. h. über allen Völkern, die berufen sind,[2]) einzig die Auserwählte sei, Gegenstand der Bewunderung für die Übrigen. Ihre wachsende Größe kennzeichnet auch der Vergleich der Töchter Jerusalems, welcher sie zuerst dem Morgenrote, sodann dem Monde, zuletzt der hellstrahlenden Sonne ähnlich sein läßt.

Als in Helis Tagen sogar die Bundeslade in die Gewalt der Philister geraten war, hätte es scheinen können, als wäre Israel nun verworfen worden. Aber bereits Samuel hatte durch seinen Sieg am Eben Haëser (1. Regg. VII, 12) nicht nur die Philister nachhaltig gedemütiget; auch die an der Ostgrenze hausenden Amorrhiter beugten sich vor Israel und solange Samuel lebte (l. c. V. 15), genoß Israel des Friedens und konnte es ruhig dem Herrn dienen.

Als die grausamste unter den 10 Verfolgungen seitens der heidnischen Gewalt drückte die diokletianische auf die Kirche Gottes. Doch war auch für sie die Hilfe am nächsten, als die Not am größten. Konstantin war ihr Samuel, der im Labărum[3]) das heilige Kreuz zur erschreckenden Trophäe erhob für die Heiden und dessen Sieg entschied für die ganze damalige οἰκουμένη sc. γῆ.

b) α) In ihrer Demut erwidert Sulamit nichts auf die Huldigung der Chorfrauen. Immer wieder zieht es sie zur Einsamkeit in der Natur (VI, 10); es macht sie verwirrt, daß sie daraus entrissen auf die Prachtwagen eines edlen Volkes[4]) erhoben ward (V. 11). Indes entsprechend dem göttlichen Grundgesetze, wonach jeder Selbstverdemütigung eine Erhöhung folgte (man vgl. V. 12 im

---

[1]) In der Vulgata appellativisch genommen = suavis.

[2]) Recht bezeichnend sind (wie bei der Krippe in den 3 Weisen) auch beim Kreuze alle 3 Raçen der Menschheit vertreten: In Simon von Cyrene — Cham; in den Juden — Sem; im römischen Hauptmanne — Japhet. Darin ist die zentrale Bedeutung des Todes Christi abermals sinnfällig zu erkennen gegeben.

[3]) Gr. λαβαρόν, vielleicht mit λαβή = Angriff (v. λαμβάνω) zusammenhängig, also = Angriffszeichen, Feldfahne.

[4]) Die Vulgata nimmt Aminadab als Eigennamen.

Verhältnis zu V. 11; ebenso VII, 1b—5 im Verhältnis zu VII, 1a), rühmen die Töchter Jerusalems in neuen, kühnen Bildern die Vorzüge der Sulamit; nur daß sie, in gemäßheit ihres nichtisraelitischen Charakters, auch die Bilder meist außerpalästinensischen Örtlichkeiten entlehnen, wie Hesebon, Libanon, Damaskus. Urplötzlich erscheint auch Salomon selbst wieder, worauf Braut und Bräutigam in unbelauschtem Zwiegespräche sich wechselseitige, rückhaltslose Hingabe beteuern.

Die fleischlich gesinnten Israeliten wollten sein, wie „die Völker", statt daß die Völker werden sollten wie „das Volk" (1. Regg. VIII, 5, 19 ff.). Das war nicht nach dem Sinne der echten Israeliten, deren Hauptrepräsentant Samuel war, welche vielmehr darob in Verwirrung gerieten (l. c. XII, 17). Dennoch wurde das Volk groß in den Augen der Völker ringsum. Jonathas besiegte die Philister, Saul die Ammoniter und als David den prahlerischen Goliath erlegt hatte, führte Israel heitere Reigen auf (1. Regg. XVIII, 6 und cantt. VII, 1a). Als vollends David auch noch die Burg Sion den Jebusitern entrissen und ruhmreicher König von Gesamtisrael geworden war (2. Regg. c. V), ließ er auch die heilige Lade nach Jerusalem bringen und gedachte er dem Herrn einen Tempel zu bauen (cfr. l. c. c. VI und VII mit cantt. VII, 10).

Der durch Konstantin zu fürstlichem Range erhobenen Kirche drohte eine größere Gefahr als von seiten des schließlich überwundenen Arianismus, Macedonianismus u. s. f. durch Justinian I., der nicht allein den Monophysitismus begünstigte, sondern auch eine Verstaatlichung der Kirche (Sauls Emanzipation vom Leviten Samuel analog!) anstrebte. Während jedoch die byzantinischen Kaiser (Heraklius, Konstans II. und die Ikonoklasten) durch Vergewaltigung der Kirche allerdings wider ihren Willen nur dem Islam vorarbeiteten, fand die Kirche neuen Zuzug durch die heilsbegierigen germanischen und teilweise auch slavischen Völker (die Gothen, Langobarden, Angelsachsen, Deutschen; die Kroaten und Kärntner). Auf die Missionen in der Kirche paßt zumal cantic. VII, 1b.[1]) Insbesondere war der große Karl[2]) ein zweiter David, welcher dem Kreuze das imperium mundi zu Füßen legen wollte; unter dem die concordia imperii et sacerdotii ihre schönsten Triumphe feierte.

β) In einem weiteren Dialoge mit Salomon erklärt Sulamit, nicht im beengten und darum beengenden Raume ihm gehören zu wollen, vielmehr alle Schranken durchbrechend stets neue Überraschungen für ihn bereit zu halten (VII, 11—13; nova et vetera, dilecte mi, servari tibi). Zugleich wünscht sie, in ihrer innersten Natur dem Getrauten immer ähnlicher zu werden, seine leibhaftige Schwester zu sein, um in aller Augen seiner wert zu erscheinen und

---

[1]) Vgl. auch Römerbrief X, 15. Bei Anlegung der caligae (= calceamenta) betet der Bischof: „Calcea Domine pedes meos in praeparationem evangelii pacis!"

[2]) Nach Zehetmayr, Programm über Ps. (XVIII, V.) wäre carolus Deminutiv von carus, wie Tulliola von Tullia, und so auch der Bedeutung nach = David = Liebling.

ihn durch die Erzeugnisse ihrer eigenen Thätigkeit dauernd zu erfreuen (VIII, 1 und 2). Glücklich in der unwandelbaren Treue ihres Getrauten (VIII, 3 = III, 5 = II, 6), soll sie auch nach dem Willen desselben aus ihrem verdienten Glücke nicht gerissen werden (VIII, 4).

Die Treue Davids, welche ihn bestimmte, dem Herrn ein Haus bauen zu wollen, fand ihren schönsten Lohn darin, daß der Herr sein Haus befestigte und erweiterte. Philistäa, Moab, Syrien, Ammon, Edom wurden ihm tributpflichtig; Hiram von Tyrus schloß ein Bündnis mit ihm (2. Regg. V, 11). Daneben verinnerlichte sich das theokratische Verhältnis zwischen David und dem Bundesgotte, indem jener durch übernatürliche Begeisterung zur Abfassung der unsterblichen Psalmlieder angeregt ward, sowie zu einer Reorganisation des Kultus und der Kultusdiener (1. Chron. c. XXIII—XXVI incl.).

Auch die Kirche verwirklichte ihre extensive und intensive Katholizität, indem die Nachfolger des großen Karl im Millenarium (Apokalypse c. XX, 2) des heiligen römischen Reiches deutscher Nation als Schirmherren der Kirche den Hirtenstab des Kreuzes mit dem Arme der weltlichen Gewalt stützten. Apostolische Fürsten (Stephan, Heinrich II., Ludwig IX.) versuchten in ritterlichen Kämpfen die Herrschaft des Kreuzes auszubreiten, während die Missionäre auch die neuentdeckte Welt (Amerika und später Australien) mit geistigen Waffen dem Evangelium unterwarfen. Zugleich waren es namentlich die großen Scholastiker und Mystiker der neuentstandenen Mendikantenorden (Albertus Magnus, Thomas Angelikus, Alexander von Hales, Duns Scotus, Bonaventura), welche eine Vertiefung in Spekulation und Askese erfolgreich anstrebten.

c) Auch jetzt ist Sulamit noch nicht zur bleibenden Ruhe eingegangen. Wieder steigt sie von einer Wüste herauf, aber doch wonneüberströmt, gestützt auf ihren Getrauten (VIII, 5[a]). So erregt sie ein letztesmal die Bewunderung der Töchter Jerusalems. Überaus zart erinnert der Bräutigam an den Ort, wo er zum erstenmale der Sulamit in Liebe gedacht; wo er beschlossen, den durch ihre Mutter begangenen Fehltritt auszugleichen (5[b]). So viel Liebe entfachte auch in der Braut die allerinnigste Gegenliebe, der gemäß sie nicht blos für sich eine übernatürliche Liebe (Flammen Jahves M., abgeschwächt in der V. V. 6 gegen das Ende) stets und unter allen Umständen erwidert (V. 7); sondern auch eine jüngere Schwester (V. 8) gleichen Glückes teilhaft machen möchte (V. 9 und 10). Ganz anders als der frühere (I, 5) von Sulamit aufgegebene Weinberg wirft Salomons Weinberg in der Volkreichen = Erde 1200 Silberlinge ab, wovon 1000 dem Könige selbst verbleiben, 200 aber den Weinbergshütern zufallen (V. 11 und 12). Schließlich richtet Salomon an Sulamit die Aufforderung, nun ihre Sehnsucht gestillt worden, vor den lauschenden Gefährten (V. 13) das nimmer verstummende Lied der Liebe, das ewige Hallel des Himmels (der eccl. triumphans), anzustimmen (V. 14).

Bei Salomons Regierungsantritt schien durch die Empörung des Adonias (3. Regg. I, 7) Nathans Verheißung in Frage gestellt. Dennoch blieb der Ewige so sehr seiner Verheißung eingedenk (Ps. LXXXVIII, 36 V.), daß er

vielmehr Salomon mit der Gnadengabe höchster Weisheit ausstattete und ihn zur Bewunderung der fernsten Völker machte (3. Regg. c. III; IV, 33 und 34; c. X). Dafür kannte aber auch der dankbare Salomon keinen höheren Wunsch, als den, Gott einen seiner würdigen Tempel zu errichten und an ihm den einigenden Mittelpunkt auch der Heidenvölker zu besitzen (l. c. VIII, 41—43).

Bevor die Kirche den Höhepunkt ihres dauernden Triumphes erstiegen, werden die schwersten Bedrängnisse über sie hereinbrechen. (Kreuzigung der beiden Zeugen, des Enoch und Elias, apoc. XI, 3—8 sqq.; der Antichrist [l. c. XIII, 18] mit 666 = ἀπολλύων — wegen IX, 11 der Apok. = סוֹתֵר[1]) = σωτήρ = Heiland [Pseudomessias] bezeichnet.) Aber um so näher wird der Herr seiner Kirche sein; um so leuchtender wird das Kreuz (cfr. praef. de cruce) strahlen. (Fortdauernde Ausbreitung der Kirche; Verinnerlichung durch die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu [canticc. VIII, 6] und den seraphischen Orden vom heiligen Franziskus; späterhin Bekehrung der Juden, hauptsächlich durch den Martertod des Elias bewirkt [apoc. XI, 13]).[2]) Die Hüter des Weinberges Salomons — die Hirten und Priester der Kirche — werden ihres Lohnes nicht ermangeln, und bei der Hochzeit des Lammes im himmlischen Jerusalem wird ein ewiges Alleluja erklingen (apoc. XIX, 7; XXI, 14; XXII, 3 sqq.).

II. Alle inneren Gründe: Gleichheitlichkeit der Diktion; stereotype Ausdrücke in den verschiedenen Kapiteln; Vergleichungen (z. B. mit den Zeltvorhängen [Teppichen?] Salomons; der Beschreibung des Prunkbettes Salomons u. s. w.); namentlich auch die Häufung von Naturbildern (Elfenbein; Saphir u. s. f.) sprechen dafür, daß Salomon der Verfasser. Dazu fügt sich das äußere Zeugnis der Überlieferung.

Aus sprachlichen Gründen, sogenannter Aramaismen wegen, die ja aber doch auch im Pentateuch nicht ganz fehlen, rückte man die Abfassung des Buches in die exilische und nachexilische Zeit herab.[3])

Ewald, Rénan und andere suchen den Verfasser im Nordreiche, aber doch wegen VI, 3 (V.) (Erwähnung von Tirzah) in den ersten Zeiten desselben, circa 950 ante, also wenigstens nahe dem salomonischen Zeitalter.

---

[1]) ס = 60
ו = 6
ת = 400
ר = 200
666; vgl. Krementz, die Offenbarung des heiligen Johannes im Lichte des Evangeliums nach Johannes 1883. S. 130.

[2]) Vgl. Krementz, a. o. a. O. S. 111.

[3]) So auch noch Schegg in einer Recension des Delitzsch'schen Kommentars zum hohen Lied, Literar. Rundschau, Jahrgang 1875.

Allein die christliche und schon die jüdische Tradition hält mit recht an Salomon selbst als dem Verfasser des schir haschirim fest. Der Ausdruck ist, wie auch die alten Übersetzer richtig gesehen, superlativisch zu nehmen; besonders tief ist die Übertragung der Peschittho: „Weisheit der Weisheiten" — chakmâ de chakmaia; wogegen wörtlich ᾆσμα ᾀσμάτων bei den LXX; cantica canticorum in der V.

Aben Esra und Redak ihrerseits hatten die Bezeichnung falsch verstanden im Sinne von Lied aus den Liedern Salomons, also ganz abgeblaßt nur als eines der vielen Lieder, welche zufolge 3 Regg. IV, 32 Salomon gedichtet hatte. Wieder etwas abweichend und ebensowenig zutreffend deuteten Andere Lied an Lied, oder auch eine Kette von Liedern, wobei statt des ersten שִׁיר in diesem Falle שִׁיר punktiert wurde = sûrat (Sure) im Arabischen.

Was an inneren Gründen für die salomonische Urheberschaft fast unwiderleglich Zeugnis gibt, ist die gehäufte Aneinanderreihung der verschiedensten Bilder aus allen Reichen der Natur. Aber gerade von Salomon sagt die Schrift 3 Regg. IV, 33: „Und er wußte zu reden über die Bäume von der Ceder an bis zum Hysop, der an der Mauer wächst, und zu sprechen über Vieh und Vögel, Gewürme und Fische." Und nun halte man dazu etwa IV, 13 ff.: „Deine Pflanzungen sind ein Hain von Granaten mit Apfelfrüchten; Narde und Safran, Würzrohr und Zimmt, samt allen Weihrauchhölzern, Myrrhe und Aloë nebst den köstlichsten Balsampflanzen!" (Der Bräutigam zur Braut).

III. Die Erwähnung von Tirzah (VI, 3 V.) sollte nach einigen die salomonische Urheberschaft wenigstens dieser Partie in Frage stellen, da sie ganz irrig in der Stelle den antithetischen anstatt des synthetischen Gliederparallelismus gegeben fanden. Indem augenscheinlich Tirzah mit Jerusalem zusammen-, nicht gegenübergestellt ist, weist vor allem dieser Passus in die Zeit vor dem Schisma, da nach demselben Tirzah in ein feindliches Verhältnis zu Jerusalem trat, soferne Jeroboam es zu seiner Residenz erhob, was die Stadt blieb, bis im 6. Jahre der Regierung des Königs Omri (924 v. Chr.) Samaria an die Stelle trat (vide 3. Regg. XVI, 23 und 25).

Kein Buch des Kanons erträgt weniger die skeptisch-kritische Anatomie, als das hohe Lied, nach Kardinal Wisemans richtigem Ausspruche das schönste, aber schwerst zu verstehende Geschenk der göttlichen Vorsehung. Wer ohne mystischen Sinn sich an die Beurteilung desselben wagt, der wird es notwendig mißverstehen oder auch gar nicht verstehen. Es fehlt ihm vor allem ein einigendes Band. So kam es, daß Magnus[1]) an der Einheitlichkeit des Ganzen

[1]) Kritische Bearbeitung des hohen Liedes, Halle 1842.

in einer Weise rüttelt, daß ihm dasselbe in eine Menge von Bruchstücken auseinanderfällt, in 14 je vollständige Gedichte, in 8 Bruchstücke und eine Anzahl von Glossen und Wiederholungen.

Hiegegen hatte bereits Welte[1]) auf die refrainartigen Wiederholungen hingewiesen, c. II, 7, III, 5, VIII, 4: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen und Hindinnen der Fluren, wecket nicht auf Sulamit aus ihrer Verzückung, bis sie selbst will!"; auf die stetig gleichmäßigen Bezeichnungen der Hauptpersonen: דּוֹדִי (dilectus meus); שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי (quem diligit anima mea); אֲחוֹתִי (soror mea); רַעְיָתִי (amica mea); הַיָּפָה בַּנָּשִׁים (pulcherrima inter mulieres); endlich auch auf den Umstand, daß zu anfang, in der Mitte und am Ende die nämlichen Personen redend und handelnd auftreten.

IV. a) Manche Auffälligkeiten des Inhaltes verlieren alles Bedenkliche, sobald man erwägt, daß es sich nicht um die Vermählung des irdischen Salomon mit einer wirklichen Hirtin; vielmehr um die allegorische Darstellung des Bündnisses Gottes mit der alt- und neutestamentlichen Gottesgemeinde handelt. Der Text*) zeigt im ganzen wenig Entstellungen; die vereinzelten Parsismen und Gräzismen, welche man darin gesehen haben wollte, lassen sich durchaus nicht mit Sicherheit als solche festhalten.

b) Weder die historische Fassung der Megillah würde ihrer wirklichen Bedeutung gerecht werden; denn niemals würde die Verherrlichung einer blos irdischen Hochzeit in den Kanon aufgenommen worden sein; aber auch die typische Fassung, obschon dieselbe nicht, wie die historische, geradezu als kirchlich verpönt abzuweisen ist, vermag aus einem zweifachen Grunde nicht zu genügen: einmal weil sie doch auch die wenig dezente historische Fassung als Unterlage voraussetzen müßte; sodann weil aus archäologischen Erwägungen es z. B. undenkbar erschiene, daß die von einem orientalischen Herrscher zur Gemahlin erhobene Hirtin gleichwohl von Wächtern ungestraft hätte mißhandelt werden können. Alles dies leitet zur allegorischen Auffassung hin, deren Hauptbedeutung darin gipfelt, daß hier unter dem Bilde einer Ehe, mithin einer realen Verbindung, in dogmatischer Hinsicht gelehrt wird, wie Gott nicht blos in ein moralisch-ideales — nach Art der Freundschaft etwa, sondern in ein mystisch-reales Verhältnis zur Menschheit treten wollte. Im akkommodierten Sinne enthält die Deutung mancher Stellen auf die Vereinigung Gottes mit der einzelnen Seele reichlich Momente der Erbauung. Die Bilder selbst enthalten durchaus so wenig Unreines, daß — den Psalter ausgenommen — die Kirche kaum von irgend einem anderen Buche des Kanons einen so ausgedehnten Gebrauch macht. 2 Introitus, 7 Episteln, 18 Lek-

[1]) S. den Art. hohes Lied im Kirchenlexikon.

*) Als Metrum anerkennen Bickell (a. o. a. O. S. 41) und Gietmann (l. c. p. 56) den hexasyllabus trochaicus.

tionen sind den nur 8 Kapiteln des hohen Liedes entnommen; teils als Kapitel, teils als Antiphonen oder Responsorien werden einzelne Verse verwertet an 4 Festen des Herrn, an über 20 Marienfesten, im comm. virginum wie non virginum; am Schutzfeste des heiligen Joseph und an den Festen der 3 heiligen Frauen: Maria Magdalena, Katharina Ricci und Margareta von Schottland.

ad IV. a) Richtig ist, daß das שׁ praefixum im hohen Liede 32mal vorkömmt, wogegen es im Buche der Proverbien durchaus vermieden erscheint. Allein Aramaismen treten namentlich im Koheleth noch häufiger hervor und sind bei Salomon, der ja auch Aramäer zu seinen Unterthanen zählte, schon aus diesem Grunde wohl erklärlich. Sonst aber sind die sprachlichen Parallelen gerade mit dem salomonischen Spruchbuche auffallend zahlreich; so cantic. I, 2 und provv. XXVII, 6; VII, 2 resp. XXV, 12; VII, 10 resp. XXIII, 31 u. s. f.[1])

פַּרְדֵּס IV, 13 soll dem *παράδεισος* des Xenophon entsprechen und Berührung mit den Persern voraussetzen. Nun ist aus Koheleth II, 4 gewiß, daß Salomon in der That ausländische Gartenanlagen kannte und nachahmte. Wie könnte also der fremdländische Ausdruck für die vielleicht fremdländischen, nachgeahmten Gartenanlagen allzusehr befremden? Aber vielleicht erklärt sich פ aus פַּדָּן (Ebene, Gefilde) nach Analogie von בַּרְזֶל (Eisen) aus בָּזַל schmieden, trennen, wie auch: הַרְמָשֶׁךָ mit הַמְשָׁכֶךָ wechselt.

אַפִּרְיוֹן = Tragsänfte, von den LXX durch *φορεῖον* gegeben, wurde sofort für einen Gräzismus erklärt; in diesem Falle könnte der Ausdruck allerdings nicht salomonisch sein. Nun aber ist *φορεῖον* in der Bedeutung „Tragsänfte" selbst nicht altgriechisch, findet sich vielmehr erst bei Diogenes von Laërte, Plutarch, Polybius, Herodian u. s. f., kurz bei den Schriftstellern der *κοινὴ γλῶσσα*. Andererseits ist ʿarâ = zuschneiden, wunderbares leisten, künstlich zimmern — ein echt semitisches Wort. So mochte dann wohl auch das hebräische עָרָה nicht bloß vom Hervorbringen der Natur, sondern auch vom Hervorbringen der Kunst genommen werden und demnach עֶרֶשׂ = Prachtbett — ein echt semitisches Wort sein.[2])

An Emendationen im masorethischen Texte möchten vielleicht angezeigt sein I, 5 (V.) für שְׁשִׁוָּפַתְנִי vielmehr שְׁשִׁרָפַתְנִי, da שָׁזַף = anblicken bedeutet, während Akilas liest: *συνέκαυσέ με* und die V. decoloravit me sc. הַשָּׁמֶשׁ = die Sonne; oder: IV, 12 steht in der zweiten Hälfte גַּל (Haufe; Quell), während die Übersetzungen Garten haben = גַּן; oder endlich VII, 9 (V.) steht V. labiis et dentibus sc. vinum dignum; in der M. aber: (VII, 10) הוֹלֵךְ שְׂפָתֵי יְשֵׁנִים = leicht hinuntergleitend durch die Lippen der Schlafen-

[1]) Vgl. Keil, Einleitung,[3] 1873. S. 39[5/6].

[2]) Vgl. auch Delitzsch, Kommentar zum hohen Liede, S. 62.

den; dafür sollte wohl zu lesen sein: הוֹבֵב שִׂפְתֵי וְשִׁנַּי = hinuntergleitend die Lippen und Zähne.

ad IV. b) Die rein historische Deutung des hohen Liedes vertrat schon der Mopsuestier, wofür er von der ökumenischen Synode zu Konstantinopel zensuriert wurde 553. Von Modernen ist sie vielfach wieder aufgegriffen worden, so von Grätz, Kämpf und Steiner; es grenzt ans Unglaubliche, was Mangel an Verstand und Gemüt aus der herrlichen Dichtung gemacht haben; sie erinnert durch ihr Schicksal vielfach an die Perle, welche, wenn auch nicht zertreten, doch getreten wurde.[1])

Meint doch Josias Bunsen (Gott in der Geschichte I, 467 ff.), „die in der Synagoge und in der Kirche traditionell gewordene Auffassung des hohen Liedes sei eine an Blasphemie grenzende Verirrung" (!).

Für die typische Fassung erklärten sich und erklären sich noch gewichtige Autoren, teilweise vom besten Klange. Einer der frühesten war wohl Honorius von Autun (Honor. Augustodunensis, zu anfang des 12. Jahrhunderts), der nicht ohne an Eitelkeit streifende Selbstgefälligkeit seine Anschauung vortrug; nach ihm — außer Hugo Grotius — sogar Bossuet, der sich also vernehmen läßt: „se castosque suos erga filiam Pharaonis affectus in exemplum profert (sc. Salomon) dumque in vera historia ea fingit, quae flagrantissimo amori congruant, describit sub elegantisimae fabulae involucris coelestes amores Christique et ecclesiae coniunctionem canit."

Da der Typus nicht, wie das Symbol, lediglich Mittel zum Zwecke, sondern Selbstzweck ist; müßte bei dieser Annahme sofort die Verlegenheit, einen geschichtlichen Hintergrund zu finden, sich einstellen. Die Schrift nennt überhaupt nur eine Gattin Salomons mit Namen, und diese war Naâmah, die Mutter Roboams (3 Regg. XIV, 21); allein sie ist jedenfalls nicht die vom Könige gefeierte Braut; denn die Ehe mit ihr war keine glückliche.[2])

So drängt alles zur allegorischen Fassung; nur daß auch hier die verschiedensten Fehlgriffe nicht unterblieben.

---

[1]) Es wirkt fast ergötzlich zu vernehmen, wie Reuß, Geschichte des Alten Testaments 1884 S. 219; 221 ff., obschon selbst Rationalist, über das Treiben seiner Genossen gegenüber dem hohen Liede durch eine sarkastische Zusammenstellung der verschiedenen Auslegungen sich erlustiget: „Da gibt es 3, 4, 5 oder mehr Akte; 5—16 Auftritte.

| | |
|---|---|
| Das Stück ist nicht für die öffentliche Darstellung geschrieben worden; | es ist bei Volksfesten gegeben worden; |
| ja am Hofe selbst ward es aufgeführt | es war eine Satire gegen den Hof; |
| es ist keine eigentliche Handlung darin | vielmehr ist alles Handlung; |
| es sollte zur Feier einer Hochzeit dienen, | von einer Hochzeit ist gar nicht die Rede; |
| es ist zur Ehre Salomons geschrieben | es soll ihn lächerlich und verhaßt machen; |
| das Sujet ist eine wahre Geschichte | es ist eine bloße Fiktion; |

die Szene ist zu Jerusalem, oder zu Baâl Hammon, oder zu Thekoa, im Norden oder im Süden, wie man will."

[2]) „Da war die Liebe nicht stark wie der Tod," fügt Reuß a. o. a. O. S. 220 bei.

Hug[1]) erblickt in Salomon den frommen König Ezechias; in Sulamit das Zehnstämmereich, das sich sehnt nach der Wiedervereinigung mit Juda. Merkwürdig genug fand diese Annahme auch den Beifall von Herbst. Umgekehrt erblickt Ewald[2]) in der Allegorie die Freude des Zehnstämmereiches über die gelungene Lostrennung vom davidischen Hause ausgedrückt!

Ähnlich auch noch Noak, der (1869) nicht nur den überlieferten Text neu punktiert, sondern stellenweise sogar neu konsonantiert, bis er die Tirhâkaromanze gewonnen, d. h. die Darstellungen der Beziehungen zwischen Samaria und dem äthiopischen Pharao Tirhâka um 702—690 v. Chr.

Hinausführend über diese politische Tendenz vermuteten eine didaktisch-ethische — nämlich die Darstellung des Glückes der ehelichen Liebe — Delitzsch und andere.

Allein schon der Targumist zum hohen Liede, Raschi, Aben Esra, Kîmchi; die Kirchenväter in ihrer Gesamtheit, namentlich auch hervorragende mystische Schriftsteller, wie der heilige Johannes v. Kreuz[3]) und die heilige Theresia,[4]) sprechen sich für eine mystische, d. h. übernatürliche Auslegung aus; doch gehen sie darin auseinander, daß sie entweder die Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur (Cyprian); oder mit der Menschheit im Alten Bunde (so die jüdischen Ausleger) und im Neuen Bunde (Augustin); oder mit der einzelnen Seele (Origenes, Theodoret), oder auch jede dieser Verbindungen dargestellt sehen (so Schäfer B.)[5]); endlich neigen sich auch manche (bereits der heilige Ambrosius) dahin, nicht blos per accommodationem, sondern auch in sensu literali den Text mit der allerseligsten Jungfrau in Verbindung zu setzen.

Der alt- und neutestamentliche Sprachgebrauch führt schon darauf, unter dem Bilde der Ehe sofort an das theokratische Verhältnis Gottes in der Zeit vor, seit und nach Christus zu denken. Man erinnere sich an Stellen, wie Jeremias II, 2: „Ich gedenke deiner bräutlichen Liebe (o Israel), wie du mir gefolgt durch die Wüste"; oder vergegenwärtige sich, weshalb der Prophet Oseas (c. I) gerade eine symbolische Ehe eingehen mußte. Johannes III, 29 nennt sich der Herr selbst den „Bräutigam", den heiligen Täufer „Freund des Bräutigams". Matth. IX, 15 belegt der Herr seine Jünger insgesamt mit der Bezeichnung *οἱ τοῦ νυμφῶνος*. Und derartige Stellen ließen sich häufen.

Die Inhaltsanalyse (sub I.) dürfte wohl den gleichsam für sich selbst redenden Beweis erbracht haben, wie im hohen Liede ein s. literalis resp. allegoricus foecundus als gegeben zu erachten sei, in der Richtung auf Altisrael

---

[1]) „Eine noch unversuchte Deutung des hohen Liedes." 1813.

[2]) Die Dichter des Alten Bundes.

[3]) In den 2 Büchern dunkle Nacht der Seele, übersetzt von Schwab, 1830. S. 417 ff.

[4]) Die Seelenburg und Gedanken über die göttliche Liebe nach den Worten des hohen Liedes, übersetzt von Schwab, 1853, 4. Bd.

[5]) Kommentar zum Hohenliede. Münster, 1876.

und auf das Israel Gottes. Die asketische, wie die mariologische Deutung, jede gewiß berechtigt, können — da der Originalsinn nur einer sein kann — erst indirekt in Betracht kommen. Von dem falschen Standpunkte ausgehend, wie wenn nicht ein, sondern drei Themate in dem doch als einheitlich richtig beurteilten Stücke zur Ausführung gelangten,[1]) erfuhr besonders die Partie VI, 10 — VII, 10 (V.) noch bis in die jüngste Zeit das unverdiente Schicksal, für eine Verführungsszene gehalten zu werden. (So außer Schäfer auch Kaulen in der Einleitung.)

Schäfer macht geltend, das 7. Kapitel — vom 5. Verse abgesehen (caput tuum ut Carmelus etc.), also immerhin schon Eine Ausnahme! — sei das einzige, welches im kirchlichen Offizium nicht verwendet werde. Allein viele Verse dieses Abschnittes sind Parallelen[2]) zu vorausgehenden; was also von diesen gilt, müßte dann auf jene zurückfallen; übrigens wäre eben nach dem von Schäfer zu grunde gelegten hebräischen Texte VII, 1 (in der Vulg. VI, 12) ja gleichfalls liturgisch gebraucht als Antiphon in der III. Nokturn des commune virginum.[3]) Unrichtig übersetzt Schäfer Aminadab durch Fürst der Welt; es bedeutet „Volk eines Edlen" (Gottes). Das Ärgernis, welches er an Bildern, wie VII, 2; 8 nimmt, haben frühere Erklärer — es möge besonders der gemütstiefe Ausleger des Mittelalters Williram von Ebersberg[4]) hervorgehoben sein — nicht genommen.

Wahr ist, daß das hohe Lied, trotzdem es am Oktavtage des Pesach zur synagogalen Lesung diente, dennoch, wie der heilige Hieronymus (nach Origenes) überliefert, bei den Juden vor dem 30. Jahre nicht studiert werden sollte, „nisi quis aetatem sacerdotalem ministerii i. e. tricesimum annum impleverit."

Jedenfalls gilt für den christlichen Theologen dieses Verbot nicht; der englische Lehrer glaubte seinen Schülern kein kostbareres Vermächtnis hinterlassen zu können, als eine auf dem Sterbebette zu Fossa nuova (bei Frosinone im ehemaligen Kirchenstaate) (1274) ihnen in die Feder diktierte Erklärung dieses Liedes der Lieder. Darum maneat in usu!

---

[1]) So Schäfer; im 1. Teile werde die Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur; in einem 2. Teile die Vermählung Gottes mit der Kirche; in einem 3. — die Vereinigung Gottes mit der einzelnen gläubigen Seele abgehandelt.

[2]) Man vgl. z. B. VII, 3 mit IV, 5; VII, $7^b$ u. I, 1; VII, $8^b$ u. II, $3^a$.

[3]) Wenn Schäfer a. a. O. S. 227 auch noch hervorhebt, das Auge des Versuchers (?) — indem nämlich die Worte dem Aminadab (V. 11 des c. VI.) in den Mund gelegt werden, statt den Chorfrauen — habe an der Braut 13 Schönheiten entdeckt, worin wohl niemand eine glückverkündende Zahl erblicke, so ist damit bereits das Gebiet des Superstitiösen beschritten, wohin man nicht folgen darf.

[4]) Paraphrasis gemina (prior rhythmis latinis, altera veteri (!) (übrigens mittelhochdeutsch!) lingua Francica). Der Dichterexegete starb zu Mersburg als Abt 1085.

# G. Der Prediger.

(קֹהֶלֶת, Ἐκκλησιαστής).

## §. 23.

I. Das letzte kanonische Buch mit Salomons Namen, von welchem gleichfalls das oft angezogene the last, but no the least gilt, läßt sich in einen mehr theoretischen-spekulativen (c. I — IV, 16) und in einen mehr praktisch-ethischen Teil zerlegen (IV, 17 — XII, 8) mit je zwei Abschnitten.

A. Nachdem als Thema der ganzen Untersuchung das Forschen in Betreff des יִתְרוֹן (= Überschuß, bleibender Rest) am Abschlusse eines Menschenlebens angegeben worden (I, 1—3), erörtert der theoretische Teil

a) die Vergeblichkeit des auf sich allein beschränkten Strebens des Menschen, zum יִתְרוֹן (= amplius V.) zu gelangen (I, 4 — II, 26). Bei dem fortdauernden Wechsel der Dinge (I, 5—11) scheine es für den Menschen unmöglich, einen bleibenden festen Punkt zu gewinnen, möge er nun nach der Weisheit streben (12—18); oder sich dem Genusse ergeben (II, 1—11); der Weise wie der Thor müßten sterben, dennoch überrage Weisheit die Thorheit, wie das Licht die Finsternis (II, 12—26);

b) Gottes Allmacht hat alle Dinge gut geordnet, so daß der Mensch immerhin seines Lebens froh werden mag (III, 1—15); scheine auch zuweilen das Unrecht zu siegen über das Recht, Gott behalte sich die Entscheidung vor, wogegen der blos sinnliche Mensch nichts dem Tiere voraushabe — hoffnungslos in die Grube steige (l. c. 16—22); während die Menschen sich selbst durch Neid und Ungerechtigkeit ihr Los zu erschweren pflegten, könnten sie durch gegenseitige Hilfeleistung sich dasselbe erleichtern. So wäre die Hoffnung auf Gott und die Liebe zum Mitmenschen demnach das gesuchte יִתְרוֹן = der bleibende Gewinn in der Rechnung des Lebens (IV, 1—16).

B. Im ungleich längeren praktischen Teile folgt nun eine Reihe sprichwortartiger Lebensregeln, größerenteils ohne streng systematische Gruppierung, jedoch mit erkennbarer Rückzielung auf die vorangegangenen theoretischen Ausführungen und zwar

a) (IV, 17 — VIII, 15) entsprechend dem hoffnungsvollen Aufblicke zu Gott soll der Mensch in der rechten Weise Gott ehren (IV, 17 — V, 6); entsprechend der vom Mitmenschen erwarteten Rücksicht soll auch er Rücksicht nehmen auf jenen; daher folgt eine Geißlung der Habsucht; der Unzufriedenheit mit dem beschiedenen Lose; des Klagens über die früheren, besseren Zeiten; des Hanges zu Übertreibungen; der Ausschreitungen in der Sinnlichkeit; der Unzufriedenheit mit der bestehenden staatlichen Ordnung —

mit einem Worte der Selbstsucht. Auf Gottes unbegreifliches, aber nie ungerechtes Walten möge der Mensch vertrauen, in der Zufriedenheit mit der Vorsehung sein Glück suchen und finden (V, 7 — VIII, 15).

b) Bei der völligen Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens; bei der Unberechenbarkeit der Zukunft; bei der Ungewißheit der Todesstunde trotz aller Gewißheit des Todes selber übriget dem Menschen nur, die Gegenwart möglichst zu nützen; in verständiger Weise die Freuden des Lebens zu genießen, über allem aber der Weisheit (= Tugend) unablässig nachzustreben; in Unterordnung unter der von Gott bestellten Obrigkeit (wie zeitgemäß!) thätig, aber auch mildthätig zu sein — und zwar von Stunde an und von Jugend auf. In Ergänzung zu a) hebt mithin b) hervor, wie der Mensch nur dann das יִתְרוֹן finde, sobald er dem Vertrauen auf Gottes Vorsehung das eigene Mitwirken im Guten folgen läßt (VIII, 16 — XII, 8).

In einem Epilog (XII, 9—14) faßt der Prediger, nachdem er den Kreis (XII, 8 = I, 2) seiner Philosophie des Lebens abgeschlossen, unter Berufung auf Einen Hirten (XII, 11 — notwendig wegen Genes. XLIX, 24; Psalm XXII, 1; XXVII, 9; cantica I, 7; II, 16; auf Gott zu beziehen) das Ergebnis der Untersuchung in die Worte zusammen: „Fürchte Gott und halte seine Gebote!" Alles andere ist Eitelkeit; dies ist das יִתְרוֹן.*)

Es besteht eine große Weite des Gegensatzes zwischen dem hohen Liede und dem Prediger. Versetzt das erste mit kühnem Fluge in die Regionen seligster Verzückung, so tritt der Prediger mitten in das irdische Thun und Treiben hinein, was notwendig ein Gefühl des Überdrusses, wenigstens der Unzufriedenheit zurückläßt.

In Form einer Selbstunterredung (Monolog) erhebt er die naheliegenden Einwände, um sie sofort wieder zu entkräften. Da er die von ihm vorgetragenen Lehren selbst מְשָׁלִים nennt (XII, 9), so läßt sich in formeller Beziehung eine Verwandtheit mit dem Spruchbuche erwarten, welche Erwartung auch nicht getäuscht wird.

A. a) Das *πάντα ῥεῖ* des Heraklit tönt aus dem Satze entgegen: „Alle Ströme fließen dem Meere zu; . . . zur Stätte, von wannen die Ströme gekommen, dahin kehren sie zurück, um wieder zu fließen" (I, 7). Das Leben bewegt sich demnach in einem ständigen Kreislaufe. „Nichts unter der Sonne ist neu" (I, 10).[1])

Der Prediger gibt sich als König von Jerusalem zu erkennen, der alle

*) Bekanntlich sagt dasselbe mit etwas anderen Worten der Verfasser der Nachfolge Christi: „Alles ist Eitelkeit, außer Gott lieben und ihm allein dienen."

[1]) Mit unrecht wird der Satz immer wieder erst dem R. Akiba (zu anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.) beigelegt.

seine Vorgänger an Weisheit übertroffen, der sich die Forschung zur Lebensaufgabe gestellt, aber auch darin nur Mühsal und Geistesplage gefunden. Er versuchte es, um glücklich zu werden, mit dem Lebensgenusse und der Enthaltsamkeit; er baute sich Häuser und pflanzte Weinberge; er häufte Reichtümer auf Reichtümer, hielt sich Sänger und Sängerinnen, und die Weisheit stand ihm zu gebote (so daß er mit Verstand genoß) und dennoch auch darin fand er Eitelkeit (Leere) und Geistesplage.[1])

Zwar fand er, daß die Weisheit über der Thorheit stehe, wie das Licht über der Finsternis (II, 13). Aber da er merkte, daß der Weise ganz gleich sterben müsse, wie der Thor, so verdroß ihn das wieder; und er dachte, ob es nicht doch besser sei, sich wieder in den Strudel des Genusses zu stürzen.[2])

b) Indem Ekklesiastes hienieden keine Befriedigung des Triebes nach Glück, keine Lösung der Rätsel des Daseins findet, hebt sich sein Blick empor zu Gott und gibt er der Gewißheit Ausdruck, „daß Gott doch alle Dinge gut gefügt hat“[3]) und „alle Dinge, die Gott wirket, fortdauern in alle Zeit“ (III, 14). Wohl beklagt auch er oft genug „am Platze des Rechtes das Unrecht, am Platze der Gerechtigkeit den Frevel.“ Was ihn jedoch beruhiget, ist, „daß den Frevler und den Gerechten Gott richten wird und daß Gott die Menschenkinder nur erproben will“[4]) (l. c. V. 17). Gerade aus der fragenden Form des Satzes: „Wer weiß, ob der Geist der Kinder Adams hinaufsteigt zur Höhe und nur der Geist der Tiere (in beiden Fällen steht ruach) hinabsteigt zur Tiefe?“ (III, 21) muß doch gefolgert werden, daß keineswegs Mensch und Tier thatsächlich einander gleichgestellt sein sollen;[5]) daß vielmehr auch in den vorausgehenden Versen (l. c. 19 ff.) nur die Grundsätze der Lebemänner jener und aller Zeiten vorgetragen werden; dagegen spricht wohl V. 18 aus der Seele Koheleths die ergreifende Wahrheit aus, daß die Sünde den Menschen dem Tiere verähnliche; mit anderen Worten, „daß nach Gottes Zulassung wohl die Menschen sich selbst zu Tieren machen;“ nicht aber, daß Gott sie den Tieren gleichgemacht habe. Und doch könnten die Menschen sich selbst die Bürde des Lebens so sehr erleichtern, wenn sie sich nicht monadisch auflösten, statt sich gesellig, freundschaftlich zusammenzuthun. „Wehe dem Einsamen, weil, so er gefallen ist, er Niemanden hat, der ihm aufhelfe“ (IV, 10).[6])

---

[1]) Wer denkt hiebei nicht an den Ausspruch des christlichen Weisen, des großen heiligen Augustinus: „Unser Herz ist für Dich geschaffen, o Gott, und es findet keine Ruhe, außer in Dir!“

[2]) Vgl. die Faustsage! Ferners den magico prodigioso des Calderon (St. Cyprian)!

[3]) Es gibt also kein blindes Fatum oder Kismet; es gibt aber eine Teleologie; gibt causae finales, die auch ein Baco v. Verulam mit seinem frivolen Witze nicht hinwegspötteln konnte.

[4]) Unverkennbar berührt sich dieser Gedanke bereits mit dem Inhalte des B. Job.

[5]) Anders Bidder Roderich: Koheleths Stellung zum Unsterblichkeitsglauben Erlangen 1875.

[6]) Salomon mochte am Abende seines Lebens es hart genug empfinden, daß nicht

B. Nachdem Salomon mit den bisherigen Erörterungen zu einem vorläufig ihn befriedigenden Abschlusse gelangt, säumt er nicht, angemessene praktische Folgerungen zu ziehen.

a) Die Menschen suchen allerdings in ihrer Bedrängnis gerne bei Gott Hilfe; das soll aber dann auch in der rechten Weise, mit gehöriger Vorbereitung, geschehen. „Gehorsam sei um vieles besser, als Opfer" (d. h. innere Opfer hätten mehr Wert vor den Augen Gottes als wie äußere).[1])

Die Autorität des Königs stützt der Satz (V, 8): „Ein Vorteil des Landes in allem ist ein König."[2]) (Voraus geht: „mag auch viel ungerechtes Recht gesprochen werden, das solle noch kein Recht zum Aufruhr geben," V. 7.)

Vor dem ungestümen Jagen nach Reichtum wird gewarnt; der Reichtum an sich mache noch lange nicht glücklich. „Hat Gott jedoch einem Menschen, dem er Reichtum und Besitz verliehen, auch noch die Befähigung hinzugefügt, davon zu essen und seines Anteils zu genießen und sich zu freuen an dem Lohne seiner Mühen, so ist solches Gabe Gottes" (V, 18). Freilich findet Koheleth, daß oft genug letzteres (der Genuß des Besitzes) trotz ersterem (dem Vorhandensein des Besitzes) dem Menschen versagt sei (VI, 2); doch wird nun auch gezeigt, wie dem Stachel eines widrigen Geschickes seine Spitze benommen werden könne. „Allerdings — ein Leben ohne Lebensgenuß gilt minder als eine Fehlgeburt" (l. c. V. 3); . . . allein „besser sei es, die Dinge in der Welt zu sehen, als ihrer zu begehren" (l. c. V. 9). Genügsamkeit[3]) wird mithin über solche Mängel hinweghelfen. Ein überaus kostbares Gut ist die Ehre; der gute Name macht angenehmer, als kostbare Salben (VII, 2 V.). Der Weise begreift den Ernst des Lebens; sein Herz ist dort, wo Trauer;[4]) jenes der Thoren dort, wo Lustigkeit herrscht (l. c. V. 5). „Wie das Knistern von Dornen, die unter dem Topfe brennen, ist das Gelächter der Thoren" (l. c. V. 7). (Viel Lärm um nichts = Much ado for nothing.) Gleichwohl möge man sich auch nicht zum

---

auch ihm ein strafender Nathan (confessarius!) gegenübergetreten. Der Mensch soll nicht allein sein; aber er bedarf keineswegs einer Lebensgefährtin; mehr nützt ihm ein Lebensführer, ein sichtbarer, verkörperter Schutzengel. Ein verwandter Gedanke über den Wert echter Freundschaft wird in der Edda (Hevamal n. 49) so ausgedrückt:

„Der Baum verdorrt, der im Dorfe steht;
Ihm bleibt nicht Blatt, noch Rinde.
So geht's dem Mann, den niemand mag;
Was soll er länger leben?"

[1]) Ecclesiastes IV, 17 = Proverbb. XXI, 3; dieselbe Wahrheit hatte aber auch Samuel schon dem Saul vorgehalten.

[2]) Damit wohl auch zu vergleichen „*οὐκ ἀγαθὴ πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.*"

[3]) „In der Beschränkung zeigt sich der Meister." Auch das Leben ist eine Kunst; der Genügsamste ist der größte Lebenskünstler. Nichts zu bedürfen ist göttlich; wenig zu bedürfen bringt der Gottheit nahe — pflegten auch die edleren Heiden zu sagen.

[4]) Man beachte auch in den Makarismen das „beati qui lugent etc. propter iustitiam etc." Matth. V, 5; die Weinenden, nicht die Lachenden, hat der Herr selig gepriesen.

Zorne, zur Unzufriedenheit fortreißen lassen. „Sage nicht, wie kommt es doch, daß die früheren Zeiten besser waren, als sie es jetzt sind; unweise ist solches zu fragen!“[1]) (l. c. V. 11.) „Am guten Tage genieße des Guten und für den Bösen sieh' dich vor; denn diesen wie jenen hat Gott gemacht, auf daß der Mensch keine gerechte Ursache hätte, wider ihn zu klagen“ (l. c. V. 15). Also nach einem göttlichen Gesetze müssen Leid und Freud sich ablösen. Der Mensch ist nicht immer gut; schon deshalb darf es ihm nicht immer gut ergehen. „Es ist kein Gerechter auf Erden, der das Gute thut und nicht (zuweilen) fehlte“ (V. 21). Oft sind die unangenehmen Erfahrungen nur die gerechte Vergeltung. „Merke nicht auf alle Worte, die gesagt werden, daß du nicht etwa höreſt, wie dein Knecht dir fluche; ist doch dein eignes Herz dir bewußt, wie auch du vielmals anderen geflucht hast“ (V. 22 und 23). Angelegentlichst warnt der Ekklesiastes vor dem Weibe, das „er bitterer findet als den Tod; das ein Jägergarn ist; ein Netz sein Herz; Fesseln seine Hände. Wer Gott gefällt, entrinnt ihm; doch der Sünder wird von ihm gefangen. . . . Unter tausenden fand er wenigstens einen Mann (dem er vertrauen durfte); ein Weib nicht unter allen.“[2])

Recht bezeichnend reiht sich hieran eine unverkennbare Bezugnahme auf die erste Sünde: „Koheleth fand, daß Gott den Menschen recht gemacht; dieser selbst aber in endlosen Wirren sich verfangen habe“ (V. 30).

Was den Prediger tröstet, ist die Gewißheit, es werde, trotzdem hienieden ausgleichende Gerechtigkeit noch nicht allzeit stattfindet (VIII, 10 sqq.), (nach dieser Zeit) gleichwohl jenen gut ergehen, welche Gott fürchten (V. 12). Jene Verklärung des Leidens, jene Begeisterung für das Leiden, welche durch und seit Christus offenbar geworden, kann freilich vom vorchristlichen Prediger noch nicht erwartet werden.[3])

b) Bei der Gewißheit des Todes und der Ungewißheit der Todesstunde soll der Mensch aber auch jeden Augenblick der Thätigkeit widmen, bevor er hinabsteigt zur Scheol; denn „besser ein lebendiger Hund als ein toter Löwe“ (IX, 4). Weder stumpfe Resignation noch selbstmörderische Askese; vielmehr

---

[1]) In moderner Weise drückt einen verwandten Gedanken Anastasius Grün aus:

„Es ist die Zeit ein Wohnhaus, nahm ganz stattlich sonst sich aus;
Freilich, seit ihr eingezogen, scheint es oft ein Narrenhaus.“

[2]) Bekanntlich that auch Euripides den Ausspruch:

„εἷς γ' ἀνὴρ κρείσσων γυναικῶν μυρίων ὁρῶν φάος·“

nennt Milton das Weib a fair defect of nature; heißt es im Faust:

„Geht es zu des Teufels Haus,
Hat das Weib tausend Schritt voraus.“

1. Timoth. II, 14 gibt wohl den Schlüssel zum Verständnis dieser Erscheinung. (Adam non est seductus; mulier autem seducta in praevaricatione fuit.)

[3]) Erst die Heiligen des Neuen Bundes zeigen sich als Enthusiasten des Leidens; so begrüßt der heilige Andreas mit Wonne sein Kreuz; so fordert St. Laurentius den Peiniger auf: „versa craticulam!“

wetteifernde Thätigkeit, rege Mildthätigkeit und verständiger Lebensgenuß — das bleiben die drei lohnenswerten Aufgaben, deren Lösung man immer im Auge behalten sollte. „Was immer sie zu vollbringen vermag, wirke deine Hand! Wirke mit Kraft! Denn weder Wirken, noch Sinnen, weder Weisheit, noch Wissenschaft wird bei den Toten sein, wohin zu eilen du im Begriffe stehst“ [1]) (V. 10). „Bei Trägheit senkt sich das Gebälke und bei Lässigkeit der Hände wird es regnen in das Haus“ (X, 18). „Gib Anteil an sieben, nicht minder wenn es acht sind; denn du weißt nicht, was Schlimmes sich begeben kann auf Erden“ [2]) (XI, 2). Und wiederum: „Am Morgen streue deinen Samen aus und am Abende raste nicht deine Hand; du weißt nicht, was reichlicher aufgehen wird, oder ob beides zumal gerät.“ [3]) Die Jugend zumal soll fröhlich (XI, 9), aber auch fromm sein (XII, 1); „denn es kommt die Zeit, da ihren Dienst einstellen die Müllerinnen (= die Zähne), gering geworden an Zahl, und erdunkeln, die aus den Gittern schauen (Abnahme des Augenlichtes (V. 3); . . . . der Mandelbaum blüht (die Haare werden weiß); die Heuschrecke wird sich zur Last (mühsam schleppt sich der Greis dahin) und es berstet die Kapper (nachdem der Mensch für den Tod reif geworden, bricht seine körperliche Hülle) (V. 5); es reißt die Silberschnur (der kostbare Lebensfaden — den nach dem Mythos die Parze durchschneidet), herabfällt die goldene Ampel [4]) (nach dem Hebräischen, das Lebenslicht wird ausgeblasen); zu Trümmern geht der Eimer am Brunnen und das Rad zerbricht ober der Zisterne (die edlen Organe — Herz und Lunge — versagen ihren Dienst, aus der allgemeinen Quelle des Lebens zu schöpfen und den Kreislauf des Blutes durch das reiche Geäder des Organismus fortzusetzen) (V. 6); der Staub kehrt zur Erde zurück, von der er war, der Geist aber zu Gott, der ihn gegeben hat“ [5]) (V. 7).

Mit demselben Klageruf, womit der alttestamentliche Prediger begonnen, schließt er den Kreis seiner Betrachtung des Lebens: Den Vorhang, welcher das Jenseits verhüllt, vermag er noch nicht hinwegzuziehen. Gleichwohl verlangt er — im Epilog (XII, 9—14) —, daß seine Sprüche wie tief eingetriebene Nägel festhaften; musterhafte Sammlungen (von Sentenzen unvergänglicher Bedeutung) werden erst gegeben durch den Einen Hirten (— den Messias).

---

[1]) Unwillkührlich denkt man hiebei an die Stelle des Evangeliums: „Ich muß wirken, solange es Tag ist; denn es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“ Joh. IX, 4. Man vgl. auch die Parabel vom faulen Knechte Matth. XXV, 26.

[2]) „Erwerbet euch Freunde vom ungerechten Mammon“ u. s. w., Luk. XVI, 9. — mahnt auch der neutestamentliche Prediger Christus Jesus.

[3]) Von Amberger, Pastoraltheologie 3. Bd. S. 246 geistvoll auf die Katechese für die Jugend und die Predigt für Erwachsene bezogen.

[4]) Das antequam recurrat vitta aurea der V. gibt man: „ehe aufgeht die goldene Schleife“ — von den mannigfachen Colligaturen des Gehirns gedeutet!

[5]) Die herrlichen Worte, welche den Prozeß des Todes mit göttlicher Meisterschaft darstellen, sind, wie bekannt, in den Gebrauch der Kirche beim Beerdigungsritus übergegangen.

Inzwischen möge der über den Zweck des Lebens unterrichtete Sohn ein Doppeltes festhalten: „Fürchte Gott und halte seine Gebote — das ist der ganze Mensch!" (V. 13.) Ferners möge er nicht vergessen, daß alles, was geschieht, Gott dereinst vor sein Gericht ziehen wird, es sei gut oder bös (V. 14).

II. Wiewohl der Verfasser sich selbst Koheleth, Sohn Davids, König von Jerusalem nennt (Eccl. I, 1); wiewohl die alte jüdische*) und christliche**) Überlieferung an der salomonischen Urheberschaft des „Predigers" nicht zweifelte; wiewohl namentlich der Text selbst, materiell wegen der aus den Geschichtsbüchern bekannten Lebenserfahrungen Salomons — formell wegen der unverkennbaren Verwandtheit mit den Proverbien auf salomonischen Ursprung deutet; so haben doch seit Hugo Grotius im 17. Jahrhunderte viele Gelehrte beider Konfessionen, teils aus sprachlichen Gründen (wegen der gehäuften Aramaismen), teils um der angeblichen Übereinstimmung willen mit dem Propheten Malachias das Buch in die nachexilische Zeit herabverlegt. Bald wurde es der persischen, bald der griechischen, bald sogar auch der römischen Periode zugeschrieben (Grätz in seinem Kommentar erblickt im Koheleth einen Zeitgenossen Herodes I.). Allein die sprachlichen Schwierigkeiten wurden mitunter über das gehörige Maß betont. So ist z. B. בָּטַל = feiern, XII, 3 allerdings ein ἅπ. λεγ.; aber eine rein hebräische Bildung. So ist das beim Koheleth (aber allerdings nur bei diesem) öfters vorkommende עִנְיָן = Mühe, Geschäft, Sache ein Derivat von עָנָה in der Bedeutung: gebeugt sein, mithin einer echt hebräischen Wurzel entstammend. Man darf ferners nicht übersehen, daß die sprachliche Entwicklung nicht stets eines gesunden Fortschrittes sich erfreut, vielmehr oft durch krankhafte Auswüchse und ihrem Organismus fremdartige Gebilde geschwächt wird;***) sowie auch, daß die Erörterung abstrakter Themate zur Bildung neuer Wörter drängt.†) Den Parallelismus zwischen Koheleth und Malachias anlangend aber muß erwidert werden, daß einzig das Schlußkapitel des Propheten (III, 14 — IV, 6) — die Zurückweisung des blasphemischen Satzes, daß Gottesfurcht nichts nütze und Gottlosigkeit nichts schade — mit Koheleth (aber auch mit Job) sich berühre, so daß — alles in allem genommen — eine zwingende Nötigung nicht vorliegt, den Prediger — etwa wie das Buch der Weisheit — dem Salomon abzuerkennen.

---

*) Baba bathra, fol. 14, 2.

**) August., de doctrina christiana, II, 8.

***) Wer denkt nicht z. B. an die Einmengungen des Französischen und Lateinischen in die Bureauxsprache des vorigen Jahrhunderts?

†) Man vgl. z. B. die lateinische Übertragung von Aristoteles Kommentar περὶ ἑρμηνείας durch Duns Skotus!

Die im Koheleth allerdings mehr als in anderen Büchern gehäuften Aramaismen erklären sich wohl sehr ungezwungen aus dem Umstande, daß Salomon (gemäß 3. Regg. IX, 18) mit Aramäern verkehrte, indem er in einer Oase der syrischen Wüste die Karawanenstation Palmyra anlegte. Auch von den Frauen aus den verschiedenen Nationen ringsum, welche er später seinem Harem einverleibt hatte, mag er manches fremdartige in der (Sitte und) Sprache unwillkürlich angenommen haben.

Noch weniger Gewicht kommt den Einwänden zu, welche aus dem Inhalte mancher Stellen des Predigers selbst hergeleitet wurden. So fand man den Ausspruch X, 19: „Dem Gelde gehorcht Alles" (soviel als: Geld regiert die Welt); oder XII, 12: „des Büchermachens ist kein Ende, häufiges Gedankenbrüten aber eine Ermüdung des Leibes" für die salomonische Zeit zu modern;[1]) als ob nicht gerade damals materieller Wohlstand, die im Zusammenhange damit verloren gegangene Einfachheit der Sitten und die geistige Kulturhöhe eine Überproduktion auf dem Büchermarkte am leichtesten erklärte. Die Erwähnung von nicht befolgten Königsbefehlen (VIII, 11); von zur Herrschaft gekommenen Sklaven, unfähigen und schwelgerischen Königen (X, 16) u. s. f., soll unverkennbar auf die Zeit der Eunuchenwirtschaft unter den späteren Perserkönigen führen.[2]) Schon Jahn[3]) macht geltend, Salomon könne doch nicht eine Satire auf sich selber geschrieben haben. Allein auch Herrscher, und sogar absolute Herrscher, können nicht immer von ihnen anerkannten Mißständen die nötige Abhilfe schaffen. Man erinnere sich, wie David vor seinem Neffen Joab lange zitterte, da derselbe einen starken Anhang im Heere hatte![4]) Dazu ist, wenigstens V, 8, der König in Gegensatz gestellt zu den Unregelmäßigkeiten bei der Rechtsprechung seitens seiner Beamten. Während ein Heine den Prediger „das hohe Lied der Skepsis" nannte; während die einen, zumal Hengstenberg und sein Anhang, den Pessimismus Maleachis (= Malachias)[5]) darin entdeckten: glaubten hinwieder andere, Knobel,[6]) Großmann[7]) u. s. f., wegen der im Prediger vorhandenen epikuräischen,[8]) beziehungsweise sadduzäischen Elemente — da Saddok im 3. Jahrhunderte v. Chr. lebte — die Abfassung in diese Zeit verlegen zu müssen. Indes wird sich zeigen, daß die Widerlegung des Epikuräismus und des allerdings damit verwandten Sadduzäismus dem Buche der Weisheit als Aufgabe zufiel, wogegen der Prediger nur vereinzelnte Aus-

---

[1]) Heinrich Erwald, die poet. B. IV. S. 180; auch Knobel, Kommentar zum Koheleth S. 73 ff.

[2]) Delitzsch, Kommentar, 1875. S. 222.

[3]) Einleitung, II, 840.

[4]) Es liegt nahe, an die Czaren und die panslavistische Partei in Rußland zu denken.

[5]) Vgl Keil, Einleitung[3] S. 407.

[6]) Kommentar S. 93.

[7]) De philos. Sadduc. p. 11.

[8]) Wie bekannt lautete Epikurs Prinzip: „ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ — ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή."

schreitungen rügte, wie sie zweifellos auch in Salomons Tagen, durch das schlimme Beispiel von oben herab veranlaßt, vorkamen. Mehr von Belang könnte Hitzigs[1]) Einwand erscheinen, daß Salomon, der doch bis zum Ende seines Lebens Regent geblieben, der Verfasser nicht sein könne, weil dieser selbst sage, daß er König von Jerusalem gewesen (I, 12) und an Reichtum und Weisheit alle übertroffen habe, welche vor ihm dort regiert hätten (II, 9). Aber das הָיִיתִי (ich bin gewesen und ich bin) des Grundtextes ist oft genug blos der Form nach Praeteritum, der Bedeutung nach jedoch Praes.; und sollte man an der geringen Zahl der Vorgänger Anstoß nehmen, so hindert nichts, zugleich an die vielen vorisraelitischen Jebusiterfürsten zu denken.[2])

III. Wie aus dem Talmud*) erhellt, nahmen bereits unter den jüdischen Gelehrten manche am Koheleth Anstoß, weil Widersprüche darin vorkämen, so zwischen II, 2 und VII, 3 einer-, sowie VIII, 15 andrerseits; desgleichen zwischen IV, 2 und IX, 4; ja die Stelle XI, 9 sollte geradezu häretisch klingen, weil widerstreitend mit Numeri XV, 39; I, 3 und III, 9 glaubte man die Unsterblichkeit der Seele geleugnet. Indes, wie aus dem Midrasch zu Koh. VI, 12 hervorgeht, erkannten die Rabbinen doch auch wieder an, daß Salomon sogar seinen Vater David vielfach vervollständige; durch eine freilich nicht immer sehr natürliche Erklärung wußten sie die scheinbaren Schwierigkeiten selbst wieder hinwegzuräumen und namentlich der Epilog (die letzten 6 Verse unseres Buches) schien ihnen den Schlüssel zur Lösung aller Rätsel darzubieten. Aber nun gerade dieser Epilog wird noch von Neueren, so von Grätz (Kommentar 1871), als ein apologetisches Anhängsel dem Verfasser des Predigers strittig gemacht; aus durchaus unzureichenden Gründen.**) In jüngster Zeit hat Bickell***) die Vermutung ausgesprochen, „es müsse in derjenigen Handschrift des Buches, welche dem jetzigen, sowohl masoretischen als alexandrinischen Texte zu grunde liegt, eine Verschiebung der ursprünglichen Blätterfolge stattgefunden haben." Er spricht demzufolge von einer „Unfallshandschrift" (S. 6 und öfters), welche den Gedankenzusammenhang verwirrt und eine Reihe von Zusätzen eines Interpolators notwendig gemacht habe. Allein davon abgesehen, daß ein anerkannter Kanon der Kritik die schwierigere Lesart für die ursprüngliche anzusehen gebietet, stimmt die von Bickell nach vielfältigen subjektiven Änderungen des Textes gewonnene Disposition (a. a. O. S. 53/4) im

---

[1]) Kommentar S. 119.

[2]) Näheres s. Schäfer, neue Untersuchungen über das Buch Koheleth, Freiburg, 1870.

*) Tract. schabbat fol. 30[b]; megill. 7[a].

**) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 215, dessen Ausführungen an ihrem Gewichte nichts verlieren, trotzdem er Salomons Autorschaft für den Prediger überhaupt negiert.

***) „Der Prediger über den Wert des Daseins", Innsbruck 1884.

wesentlichen doch nur mit derjenigen überein, welche der unverändert gelassene Text an die Hand gibt.*)

Den scheinbaren Widerspruch zwischen II, 2, sowie VII, 3 (Trauer überwiegt die Freude im Leben) gegenüber VIII, 15 (Aufforderung zum frohen Lebensgenuß), suchte der Midrasch dadurch zu heben, daß er Essen und Trinken letzteren Ortes in einem geistigen Sinne faßt, „von Gesetzeskunde und guten Werken." Doch bedarf es eines so künstlichen Ausweges durchaus nicht, da der ganze Tenor des Predigers für das praktische Leben in Freud und Leid jenen Gleichmut empfiehlt, der mit stoischer Apathie nichts gemein hat (und der in höherem Grade auch den Christen vom Nichtchristen vorteilhaft unterscheiden soll). Auch den anscheinenden Gegensatz zwischen IV, 2 (die Toten sind glücklicher zu preisen, als die Lebenden) und IX, 4 (ein lebendiger Hund ist einem toten Löwen vorzuziehen) braucht man durchaus nicht erst auf haggadischem[1]) Wege zu lösen. Betrachtet man den Streit des Lebens entgegen der Ruhe im Grabe, so wird unbedenklich letzterer der Vorzug einzuräumen sein; hält man sich jedoch die vor der Erlösung notwendig düster gehaltene Vorstellung von der Scheol, der Unterwelt des Jenseits, gegenwärtig, so begreift sich auch hinwieder die Bevorzugung des Diesseits, als des Schauplatzes mancher freudigen Schaffensthätigkeit. II, 24 und 25 kann schon deshalb nicht den schuldgegebenen Epikuräismus enthalten, weil ja die natürlichen Freuden des Daseins (in Verbindung mit der Weisheit) als Gaben Gottes hingestellt werden. Das Gesagte gilt nicht minder von III, 12 und 13; V, 17 u. s. w. Was aber die I, 3, sowie in der Parallele III, 9 vorgeblich geleugnete Unsterblichkeit betrifft, so ist an den genannten Orten wenigstens von der Fortdauer im Jenseits gar nicht die Sprache, sondern nur der Wahrheit Ausdruck gegeben, daß alles Mühen des Menschen im Diesseits (und um diesseitiges) kein יִתְרוֹן = keinen bleibenden Gewinst für ihn abwerfe. Eher könnte die Stelle III, 21 zu Bedenken Anlaß geben, wenn die Punktation der Masorah zu rechte bestünde, welche an Stelle der Fragepartikel הַ (wie LXX. und P. lasen) den bestimmten Artikel הָ treten läßt. In diesem Falle müßte man wohl mit Gregor d. Gr. (dialog. in ll. morall. IV, 4) festhalten, daß der Verfasser einen Satz der Gegner höherer Lebensauffassung anführt, um ihn durch den späteren Verfolg seiner Darlegung als irrig zurückzuweisen (illud ex tentatione carnali intulit, hoc postmodum ex spirituali veritate definivit). Doch dürften die alten Übersetzungen, denen auch noch der Targumist zu den Hagiographa beipflichtet, hier der masorethischen Lesart vorzuziehen sein, und dann besteht eine Schwierigkeit überhaupt nicht. Was vollends den Passus XI, 9 anlangt, so bemerkte bereits R. Samuel, der Sohn des R. Isaak, zutreffend: Die Gelehrten (Israels) hätten zwar den Ausspruch —

*) Vgl. S. 29 die Hauptscheidung in einem theoretischen und praktischen Teil!

[1]) Der midrasch hahaggadah entspricht dem s. accommodatus; resp. moralis. opp. der midrasch hahalachah dem s. literalis, resp. dogmaticus.

unter anderm auch weil mit Numeri XV, 39 verstoßend — einige Zeit hindurch beanstandet; sodann aber doch ihm wieder Anerkennung gezollt, weil Salomon ja hinzugefügt habe: „Wisse aber, daß über alles Gott dich zur Rechenschaft ziehen wird!" Dem Versuche Bickells, den Text sich erst zurechtzulegen, um eine vollbefriedigende Disposition zu gewinnen, steht diametral die Ansicht Schäfers[1]) gegenüber, „daß der Verfasser vor Ausarbeitung seiner Schrift sich einen Plan nicht zurecht gelegt und seine Gedanken zuvor in keine systematische Anordnung gebracht habe." In medio virtus trifft auch hier zu. Es wäre mißlich zu verkennen, daß bei den orientalischen Schriftstellern im allgemeinen häufig weniger die Logik, als die Psychologie den Gang der Darstellung beeinflußt; auf der anderen Seite wird man aber auch kein kanonisches Buch antreffen, das die Gedanken in einem zusammenhangslosen Konglomerat vorführte.

IV. a) Die zahlreichen Varianten, welche bei Vergleichung der Übersetzungen mit der Masorah sich ergeben, zeugen für die Schwierigkeit, den Urtext in zweifelloser Reinheit herzustellen. Doch berühren die Abweichungen nirgends wesentliche Differenzen, sondern nur Verschiedenheiten in der Form.

b) Die hauptsächlichste Bedeutung des Koheleth liegt nach dem heiligen Hieronymus*) darin, den gereiften Mann zu belehren, wie nichts in der Welt dauernd und darum von bleibendem Werte sei (während das Spruchbuch sich vornehmlich an den ins Leben tretenden Jüngling gewendet habe). Schärfer noch faßt seine Bedeutung der heilige Augustin**) dadurch, daß er gewissermaßen ergänzend zu dem von Hieronymus bezeichneten negativen Ziele das positive hinzufügt: „Sehnsucht zu erwecken nach einem Leben, welches keine Eitelkeit mehr kennt unter der Sonne, sondern nur Wahrheit unter dem, welcher die Sonne geschaffen hat." Es dürfte wohl gestattet sein, Eccles. III, 22 und Johannes XIV, 6 in eine engere Wechselbeziehung zu einander zu rücken; dort die Frage: „Wer wird den Menschen anleiten, daß er das nach ihm Kommende wisse?" — hier die Antwort in dem Ausspruche Jesu zu Thomas: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Sohin würde der alttestamentliche Prediger dadurch, daß er die Unzulänglichkeit menschlicher Spekulation über den Zweck des Daseins hervorhebt, propädeutisch auf den neutestamentlichen Prediger hinweisen, der zu uns gekommen, „voll der Gnade und Wahrheit." (Johannes I, 14.) Bereits die Synagoge bediente sich der megillath Koheleth zur Lesung in der Laubhüttenoktave, wohl um die sinnliche Freude über Israels Wohlergehen hienieden durch den Hinweis auf die Unbeständigkeit alles Irdischen zu versittlichen; die Kirche macht das Büchlein mit

[1]) A. a. O. S. 182 ff.

*) Comment. in Ecclesiasten.

**) De civit. dei lib. XX, c. 3.

dem 2. Sonntage des August zum Gegenstande der offiziellen Lesung im Breviere; zur Zeit der Ernte in der Natur ist es vortrefflich geeignet, auf eine höhere geistige Ernte den Blick zu lenken. „Der Prediger will zeigen, daß alles Genießen der irdischen Güter, soll es nicht von Gott abführen, durch steten Hinblick auf Gottes Willen und Bestimmung geregelt sein müsse. Die nach dem Fleische leben, sind dem Tode verfallen; die aber durch den Geist die Werke des Fleisches ertöten, werden leben und zu den höheren Genüssen der Früchte des Geistes gelangen." *)

ad IV. a) Hinsichtlich der Textesgestalt mag noch hervorgehoben werden, daß sicher wohl Prosa und Metrum wechseln; Bickell findet öfters den heptasyllabus iambicus — mitunter sogar den Reim — angewendet. Bemerkenswert erscheint auch die stichische Schreibweise in c. III, 2—8; hier „Ziegel auf Ziegel; Halbziegel auf Halbziegel", wie der Talmud es auszudrücken pflegt; ohne Bild: Halbzeile über Halbzeile und Ganzzeile über Ganzzeile, so daß zwei Kolumnen zum Vorschein kommen,

| | |
|---|---|
| עֵת לָלֶדֶת | z. B. וְעֵת לָמוּת |
| עֵת לָטַעַת | וְעֵת לַעֲקוֹר נָטוּעַ: |
| עֵת לַהֲרוֹג[1]) | וְעֵת לִרְפּוֹא |
| | ו°ג |

Da III, 2 zum ersten Gliede antithetisch מוּת = sterben steht, so erscheint das in den Übersetzungen vorausgesetzte הִוָּלֵד (= Geboren werden) richtiger als das masf. לֶדֶת (= Gebären). ibid. V. 18 hat die Masf. לִרְאוֹת (= damit sie sehen), wobei das vorausgehende בְּנֵי הָאָדָם (Menschenkinder) als Subjekt zu ergänzen wäre, nachdem es zuvor Objekt gewesen zu לִבְרָם (= sie zu prüfen), augenscheinlich eine Härte der Konstruktion, welche vermieden wird durch die den sämtlichen alten Übersetzungen vorgelegene Variante: לְהַרְאוֹת (= um zu zeigen ihnen u. s. w.). V, 8 liest die M.: וְיִתְרוֹן אֶרֶץ בַּכֹּל הִיא מֶלֶךְ לְשָׂדֶה נֶעֱבָד: = Gewinn für ein Land bei allem ist dies — ein König dem Ackerbau ergeben = ein friedlich gesinnter König. Mehr empfiehlt sich, was die V. las: et insuper universae terrae rex imperat servienti = וְיִתְרוֹן בַּכֹּל הָאָרֶץ מֶלֶךְ מָלַךְ בְּשָׂדֶה עֹבֵד: Eine mehr als gewöhnliche Schwierigkeit bereitet der Auslegung c. XII, V. 11°: בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד: = LXX οἱ (sc. λόγοι σοφῶν) παρὰ τῶν συνθεμάτων ἐδόθησαν ἐκ ποιμένος ἑνός; V.: quae (sc. verba sapientium) per magistrorum consilia data sunt a pastore uno,[2]) nach

*) Amberger, Pastoraltheologie II, 740.

[1]) Es ist eine Zeit des Gebärens (M.) und eine Zeit des Sterbens; eine Zeit des Pflanzens und eine Zeit auszureißen Gepflanztes; eine Zeit des Tötens und eine Zeit des Heilens u. s. f.

[2]) Die P. entspricht genau dem Hebräischen.

Reischl: „so sie (Worte der Weisen) nach der Meister Rat geboten werden von dem Einen Hirten.“[1]) Die Hauptfrage bleibt, wie בַּעֲלֵי אֲסִיפוֹת zu fassen: ob = Meister von Sammlungen (so der heilige Hieronymus); oder nach Analogie des Semitischen, in specie des Arabischen: zû dschamâlin = Sammlungen mustergültiger Art. Letzteres dürfte sprachlich am meisten genügen und somit das letzte Glied des Verses zum Vorausgehenden antithetisch sich verhalten.

b) Namentlich die Neueren konnten sich über die Bedeutung des Buches nicht klar werden. Der Reformator[2]) meint: „Dies Buch sollte völliger sein; ihm ist zu viel abgebrochen und hat weder Stiefel, noch Sporen.“ Grätz[3]) klagt: „Einige Sätze und Verse klingen so lebenslustig, wie aus einem Zirkel epikuräischer Zecher; und andere wiederum so traurig und schaurig, wie ein Miserere aus einem Kloster, oder wie ein shakspearscher Dialog unter Totengräbern; . . . als ob der Verfasser den Leser hätte höhnen wollen, zeigt er ihm anfangs einen Faden, der ihn in diesem exegetischen Labyrinthe zurechtweisen soll, um nach dem ersten Schritte den Gedankenfaden wieder in Verwirrung zu bringen, und der Leser steht verblüfft vor einem Rätsel, an dessen Lösung er verzweifeln muß; er wird von Rätsel zu Rätsel gedrängt. Zuletzt wird ihm scheinbar der Schlüssel zu allen den ungelösten Rätseln gereicht (im Epilog nämlich); aber wieder wie zum Hohne; denn er weiß nichts damit anzufangen. . . . Es ist ein förmlicher exegetischer Walpurgisnachttraum,[4]) in dem eine Erscheinung die andere umrennt und eine wüste (!) Betäubung zurückläßt.“

Viel anders und viel richtiger urteilt Delitzsch.[5]) Er sieht im Prediger das Gegenteil des buddhistischen Pessimismus. Es durchzieht ihn vielmehr, wie in freilich tieferem, geistlichem Sinne den Philipperbrief das χαίρετε. . . . „Aber allerdings ist das Buch Koheleth auch ein Thatbeweis für die Unzulänglichkeit der Offenbarungsreligion in ihrer alttestamentlichen Gestalt, indem das Mißvergnügen und das Wehe, welches die Monotonie, der Wirrwarr und das Elend dieser Erde verursachen, solange ohne Gegengewicht bleiben, bis heilsgeschichtliche Thatsachen den Himmel über der Erde erschlossen und entschleiert haben werden. In keinem anderen alttestamentlichen Buche erscheint der alte Bund so, wie im Buche Koheleth als ein παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ (Hebräerbr. VIII, 13).“

Nicht minder richtig hatte aber schon der heilige Gregor Thaumatur-

---

[1]) Dagegen bietet Haneberg a. a. O. S. 374: „Pflanzen, welche einen reichen Ertrag zu bringen fähig sind, wurden gegeben von Einem Hirten.“ Ihm empfahl sich wohl statt der masorethischen Punktation vielmehr die folgende: נְטָעִים בַּעֲלֵי אֲסִיפוֹת וג = „Pflanzungen, Herren der Ernten“ u. s. f.

[2]) Erlanger Ausgabe der Gesamtwerke 62, 128.

[3]) Kommentar S. 2/3.

[4]) Auf die thatsächliche Verwandtheit mit dem Faust, dem Don Giovanni der italienischen, dem magico prodigioso der spanischen Literatur wurde bereits hingewiesen.

[5]) A. a. O. S. 191 ff.

gos[1]) als Grundgedanken des Predigers angegeben: „Unerläßliche Bedingung der Zufriedenheit ist die Unterwerfung unter Gottes Ratschlüsse; soviel sich mit dieser Unterwerfung der Genuß irdischer Güter vereinen läßt, soviel ist auch von der Außenwelt befriedigend für die Menschenseele."

Suchte Salomon von der Höhe des Thrones herab, nachdem er den Freudenbecher bis zur Neige geleert, die Unzureichenheit des Diesseits für die Befriedigung des Menschenherzens darzuthun; so erstrebt dasselbe Ziel, Hoffnung auf und Sehnsucht nach dem Jenseits zu erwecken — vom entgegengesetzten Standpunkte, dem Lager der Schmerzen aus, — der fromme Dulder Job.

## H. Das Buch Job.

### §. 24.

I. Wie das vorausgehende, ist auch dieses Buch durchaus didaktischen Gepräges, dazu größtenteils in poetischer Form, nur daß es — im Gegensatze zum Prediger — nicht durch allgemein gehaltene Erfahrungssätze belehren will, sondern durch Vorkommnisse, die dem besonderen Lebensinhalte einer bestimmten, historischen Persönlichkeit entnommen sind.

Die Gliederung ergibt:

a) einen Prolog (c. I—III) — historischer Bericht über Jobs Frömmigkeit und Lebensglück; aber auch über die schweren Heimsuchungen, welche ihn trafen, und über sein Verhalten dabei;

b) Dialoge zwischen Job und seinen 3 Freunden Eliphaz, Baldad und Sophar" (c. IV—XXXI) über die Ursache so schweren Mißgeschickes und zwar

α) erste Anklagsrede des Eliphaz (c. IV und V); erste Entgegnung Jobs (c. VI und VII);

β) erste Anklagsrede des Baldad (c. VIII); zweite Entgegnung Jobs (c. IX und X);

γ) erste Anklagsrede des Sophar (c. XI); dritte Entgegnung Jobs (c. XII—XIV);

α′) zweite (gesteigerte) Anklagsrede des Eliphaz (c. XV); vierte Entgegnung Jobs (c. XVI und XVII);

β′) zweite (gesteigerte) Anklagsrede des Baldad (c. XVIII); fünfte Entgegnung Jobs (c. XIX);

γ′) zweite (gesteigerte) Anklagsrede des Sophar (c. XX); sechste Entgegnung Jobs (c. XXI);

α″) dritte (höchst gesteigerte) Anklagsrede des Eliphaz (cap. XXII); siebente Entgegnung Jobs (c. XXIII und XXIV);

---

[1]) Metaphrasis in Ecclesiasten bei Hieronymus in catalogo virorum illustrium c. 65.

β″) dritte (höchst gesteigerte) Anklagsrede des Baldad (cap. XXV); achte Entgegnung Jobs (c. XXVI);

γ″) neunte (zusammenfassende und abschließende) Entgegnung Jobs an alle drei Freunde mit wiederholter Beteuerung seiner Unschuld und Berufung auf Gott (c. XXVII bis XXXI).

c) Proslogien*) (Ansprachen, denen keine Erwiderung zu teil wird) des Eliu c. XXXII—XXXVII; und zwar:

ein erstes Proslogium dieser Art (c. XXXII und XXXIII);

ein zweites (c. XXXIV);

ein drittes (c. XXXV);

ein viertes (c. XXXVI und XXXVII).

d) Dialoge Gottes selbst mit Job (c. XXXVIII—XLII, 6) — worin im ersten in Anknüpfung an die Ausführungen Elius über die Strafgerechtigkeit des göttlichen Waltens, dieselben ergänzend, das ebenso harmonische als majestätische Walten der Vorsehung dem Job vorgehalten wird, der in Demut vor Gott sich beugt, während er den drei älteren Freunden widersprochen, dem jüngeren Eliu gar keine Antwort gegeben hatte (c. XXXVIII und XXXIX);

im zweiten sodann legt Gott dem Job nahe, nur bei ihm Hilfe zu suchen, dem selbst der König über alle Stolzeskinder (das Krokodil — Symbol Satans) unterthan sein muß, worauf Job reumütig seine Vermessenheit bekennt, wider Gott gemurrt zu haben (c. XL—XLII, 6); endlich

e) folgt der Epilog (XLII, 7—16), zufolge dessen Gott den Freunden Jobs ihre Liebllosigkeit verweist; sie auffordert, sich Jobs Fürbitte zu empfehlen und dieser selbst thatsächlich nicht nur eine Rückerstattung, sondern auch eine beträchtliche Erhöhung seines früheren Besitzstandes gewinnt.

ad I. a) Job, ein reicher arabischer Fürst (das Land Uz nordöstlich von Idumäa), mithin ein Nichtisraelite, durfte nach Gottes Zulassung vom Versucher auf die schwersten Proben zur Ungeduld gestellt werden.[1])

Zuerst verlor er seine Habe und seine Kinder (c. I). Vier Boten erscheinen unmittelbar nacheinander, um den Raub der Rinder, die Erschlagung der Hirten durch einen Blitzstrahl, die Wegnahme der Kamele und den Zusammensturz des Zeltes zu melden, unter welchem Jobs Kinder zu einem heiteren Familienfeste versammelt waren.

Als zweite Prüfung kam über Job die Krankheit des Aussatzes in seiner furchtbarsten Gestalt — die sogenannte Elephantiasis. Dazu wurde Job ver-

*) Proslogium i. e. alloquium erklärt das Wort bei Besprechung des Titels eines bekannten Werkes des heiligen Anselm Oecsényi, de theol. S. Anselmi 1884. p. 9 nota †).

[1]) Auch Göthe hat seinen Prolog zum Faust dem Prologe des B. Job nachgebildet.

höhnt von seinem eigenen Weibe[1]); anfänglich stumm bemitleidet allerdings von drei Freunden: Eliphaz und Baldad (Idumäern) und Sophar (einem Judäer).[2]) (c. II.)

Erst nach 7 Tagen übermannte den in seinem trostlosen Zustande sich vereinsamt und verlassen fühlenden Job die Ungeduld, so daß er der Stunde seiner Geburt fluchte. In Jobs Persönlichkeit verkörpert sich das Elend der unerlösten Menschheit überhaupt, da das Leiden noch nicht verklärt war durch den leidenden Messias; so begreift sich sein Rufen nach Zauberern (V. 8) und sein Aufschrei nach Auflösung (V. 11 sqq.) — c. III.

b) α) Zuerst bricht das Schweigen Eliphaz, der Mildeste. (c. IV und V.) Er anerkennt Jobs Vorzüge, kennt aber auch die Leiden nur als verdiente Strafen persönlicher Verschuldung.[3])

Sogar die Engel findet Gott nicht frei von Schuld; um wie weit weniger jene, die wohnen in Häusern von Lehm?[4]) Statt zu klagen, möge Job nur sich anklagen und Gott werde ihm helfen.

So bereitete der Freund (!) dem Job zu seinem physischen auch noch moralisches Ungemach. Job kann nicht heucheln, da er sich einer persönlichen Missethat nicht bewußt ist. Das allein ist noch sein Trost, daß er gerade nie verleugnet die Worte des Heiligen (VI, 10); seine Freunde aber gleichen Waldbächen (Steppenflüssen) (V. 15), die gerade zur Zeit der Hitze kein Wasser haben. „Wie lange noch, so seufzt er zu Gott empor, schonst mein du nicht, und lässest mich nicht einmal so lange, bis meinen Speichel ich verschlucke (d. h. nicht einen Atemzug lässest du mich ruhen)?" (VII, 19.)

β) Härter läßt Baldad sich vernehmen. (c. VIII). Nicht undeutlich gibt er (V. 4.) zu verstehen, daß bereits Jobs Kinder nur zur verdienten Strafe ihrer Frevel jähen Todes gestorben; Job solle nur Gott danken, daß er wenigstens noch Zeit zur Bekehrung habe und damit nicht länger säumen, dann werde es ihm auch wieder wohlergehen. Der nun auch noch in seiner Familienehre schwer gekränkte Dulder vermag in seiner Erwiderung nur zu klagen, daß der Allmächtige zugleich der Unbegreifliche sei; er läßt durchblicken, wie von der persönlichen Schuld abgesehen, ein allgemeines schweres Verhängnis (augenscheinlich als Folge ererbter Schuld), auf der Menschheit laste. „Eines ist es, ich sage es, den Schuldlosen wie den Schuldigen vertilgt Gott." (c. IX, 22.) Persönlich weiß Job sich rein. „Du weißt es, Gott, daß nichts gottloses ich gethan." (c. X, 7). Nur einige Erleichterung möchte er vor seiner ohnehin bald erfolgenden Auflösung noch erflehen. V. 20 sqq.

γ) Sophar, weit entfernt, der Beteuerung Jobs betreffs seiner Un-

---

[1]) Dina soll sie nach dem Targumisten geheißen haben.

[2]) Naâma wegen Josue XV, 41 im Stamme Juda.

[3]) Man erinnere sich, wie selbst Jesu Jünger noch denselben Standpunkt einnahmen. Joh. IX. 2. („Wer hat gesündiget, dieser oder seine Eltern?")

[4]) Bezugnahme auf Genes. III, 15.

schuld zu glauben, wünschte Gott herbei, keineswegs jedoch, damit er Job helfe; im Gegenteile, damit er ihm zeige, daß er für seine Frevel noch lange nicht hart genug gezüchtiget werde (XI, 6);[1] Job könne nur durch Buße die wohlverdiente Strafe abwenden. (V. 14 ff.)

Nicht ohne ironischen Anflug entgegnet Job, was ihm bisher bemerkt worden, sei nicht neu. Wer so wie er, von den Freunden im Unglück nur verspottet werde, könne einzig von Gott Hilfe erwarten (XII, 4). Ihm sei ja alles unterworfen in der Natur, und in der Geschichte der Menschen. (l. c. V. 6 ff.) Die Freunde würden als weiser gelten, wenn sie geschwiegen hätten (XIII, 5); doch räumt Job jetzt ein, daß er vielleicht für Fehltritte seiner Jugend (l. c. V. 26) zu büßen habe; jedenfalls werde der Mensch schon von unreinem Samen empfangen (XIV, 4). Alsbald tauchen die Zweifel bezüglich des daß und wie der Fortdauer nach dem Tode neuerdings in Jobs Seele auf, genährt durch den Hinblick auf die Vergänglichkeit in der Natur.[2])

α) Bitter versetzt Eliphaz, Job bekunde sich nicht als Weisen wegen seiner windigen Reden, weil mit Glutwind (Bild der Leidenschaft) er sein Inneres erfüllt habe (XV, 2); seine blasphemische Zunge habe ihm schon sein Urteil gesprochen (V. 5 ff.);[3]) wenn unter den Heiligen keiner fleckenlos, wie viel weniger so ein nichtswürdiger Mensch, der die Sünden wie Wasser hineingetrunken? (V. 16.)

Job empfindet ganz und voll die Bitterkeit, sich von Gott und Menschen verlassen zu sehen. Er frägt die lästigen „Tröster", ob sie nicht bald genug der windigen Worte gemacht hätten (c. XVI). Von ihnen hinweg wendet er Gott sich zu, — seine persönliche Schuldlosigkeit ermutiget ihn dazu, — „damit Er Bürgschaft leiste für ihn bei Sich"[4]) — (XVII, 3) der Gott der Gnade beim Gott der Gerechtigkeit.

β) Die Erwiderung Baldads gestaltet sich zu einer fortlaufenden Kette von Verwünschungen. Job glaube wohl in seiner vermeintlichen Selbstgerechtigkeit, die ihm widersprächen, seien Tiere ohne Verstand; seinethalben müßte wohl die Weltordnung, die doch nur den Frevel nach Gebühr ahnde, umgestoßen werden; aber der Frevler möge nur mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden und Schwefel die Stätte, wo sein Zelt gestanden, bezeichnen.[5]) (c. XVIII.)

So niederschmetternd wirkt diese herzlose Ansprache auf den Dulder, daß er mit einem wiederholten Flehrufe um Erbarmen an die Freunde sich wendet, sie mögen doch ihren Worten Einhalt gebieten. Doch da die Not am größten,

---

[1]) Von einer gewissen Derbheit zeigt auch die Anspielung in V. 12 auf das Junge eines Waldesels.

[2]) Job XIV, 14 verwandt mit Ecclesiastes III, 21.

[3]) Cfr. Lukas XIX, 22.

[4]) Das Verständnis dieser Stelle erschließt 2. Korinth. V, 19: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihr ihre Sünde nicht an."

[5]) Anspielung auf Genes. XIX, 24.

ist auch die innerliche Hilfe am nächsten. Er wünscht, daß seine (nun folgenden) Worte um ihrer Wichtigkeit willen mit eisernem Griffel auf Platten von Blei oder mit dem Meißel in Steine gegraben würden[1]) — um sie der Möglichkeit des Vergessenwerdens zu entreißen.

Sollten auch die Freunde seine Bitte um Erbarmung verschmähen, so weiß er, daß sein Erlöser lebt; daß er wieder auferstehen und in seinem Fleische seinen Gott sehen wird; diese Hoffnung ruht in seinem Busen; die Freunde aber mögen zittern vor dem ihrer harrenden Gerichte! (c. XIX.)

γ′) Sophars Ansprache, die letzte von seiner Seite, steigert sich bis zum diabolischen Hasse. Um Job jede Hoffnung zu benehmen, versetzt er mit beißendem Hohne, möge auch der Hochmut des Heuchlers sich bis zum Himmel versteigen, so werde er schließlich doch wie Kot zertreten werden; ein unauslöschliches Feuer werde ihn verzehren und sein Haus hinweggefegt am Tage des Zornes Gottes. (c. XX.)

Nunmehr ermahnt Job die Freunde, Buße zu thun; sie sollten sich doch der ihrer Behauptung schnurstracks widersprechenden Thatsache nicht verschließen, daß der Ungerechte oft zeitlebens vom Glücke begünstiget; der Gerechte vom Unglücke verfolgt werde; mithin erweise sich die von ihnen aufgestellte Vergeltungstheorie als hinfällig. (c. XXI.)

α″) Eliphaz kann, statt sein Unrecht einzugestehen, in Job nurmehr einen Verstockten[2]) sehen; mehr als je hält er sich überzeugt, Job habe durch die schwersten Frevel (propter infinitas iniquitates) sein Schicksal heraufbeschworen und übrige ihm nur, sich gründlich zu verdemütigen. (c. XXII.)

Darauf erwidert Job in seiner siebenten Entgegnung, er wünschte nur, Gott möchte ihn rechtfertigen; einstweilen hält er den Freunden abermals den Erfahrungsbeweis entgegen, daß es dem Frevler oft zeitlebens wohl ergeht; nur zuletzt (wenn auch erst jenseits) werden sie freilich „wie der Ähren Spitzen abgeschnitten". (c. XXIII und XXIV.) Jobs Hoffnung auf die Zukunft wächst.

β″) Baldad glaubt zuletzt — in seiner dritten Ansprache — Job damit zum Schweigen zu bringen, daß er den unendlichen Abstand zwischen des Himmels Höhen und dem Menschen, dem Wurme der Erde, betont, um die Vermessenheit Jobs, der Gott zur Rechenschaft gezogen, recht grell zu beleuchten, nachdem doch die höchsten Geschöpfe vor Gott erzittern. (c. XXV.)

Darauf antwortet Job, auf die denkbar edelste Weise den Gegner beschämend, indem er in Ergänzung des von diesem angeregten Gedankens vielmehr auch noch Gottes Obmacht über die Schrecken der Tiefe, das Meer und seine Bewohner, ausmalt; je mehr die Gegner an Leidenschaftlichkeit zunahmen, hat Job an Leidenschaftlichkeit abgenommen. (c. XXVII.)

---

[1]) Wohl die einzige Bezugnahme in den heiligen Büchern auf die sogenannte Keilschrift.

[2]) 1. Timoth. II, 4 ist von einer conscientia cauteriata (von einem brandigen Gewissen) die Rede.

γ') Unter Zusammenfassung des Ergebnisses der vorausgehenden Erörterungen berichtiget Job teilweise seine eigenen Aufstellungen; er muß vor allem hervorkehren, daß die Tugend zuletzt doch immer über das Laster triumphiert (c. XXVII, 16 ff.). Mag ferners der Frevler noch soviel irdische Habe zusammenraffen; mag des Menschen Scharfsinn dem Erdinnersten seine Kleinodien abnehmen (anschauliche Schilderung des Bergbaues im Kap. XXVIII); die alle Schätze überragende Weisheit (= Tugend) findet er nicht; denn sie ist bei Gott zu suchen, den ja der Frevler verloren. Darin lag für Job von selbst die Forderung, nur nicht von Gott zu lassen.

Andererseits muß Job aber auch wiederholt seine persönliche Schuldlosigkeit beteuern, um den Freunden den Wahn zu zerstören, als gäbe es nur Vergeltungs- (nicht auch Prüfungs-) Leiden; nur vindikative (nicht auch medizinale) Heimsuchungen. Doch gerade indem Job sein ganzes Lebensbild zur Betrachtung langsam aufrollt, die frohe Vergangenheit mit der traurigen Gegenwart; die beständige Rechtlichkeit mit dem nun seit längerem schon beständig erlittenen Unrechte vergleicht, verwirrt sich ihm der geistige Blick aufs neue. (c. XXIX—XXXI.)

c) Noch nicht folgt Gott dem Rufe des Job, seine Unschuld zu bezeugen, sein Schiedsrichter zu sein in der Klagesache gegen seine Freunde. Es erhebt sich zuvor noch ein menschlicher Schiedsrichter, der junge Eliu, um in 4 Auseinandersetzungen den Job wie die Freunde gleichmäßig zu belehren, den einen, daß die Leiden oft dazu dienen, den Gerechten durch Selbstprüfung zu noch höherer Vollkommenheit anzuregen, das Edelmetall auch von den letzten Schlacken zu reinigen; die anderen, um ihnen darzuthun, daß es auch Prüfungsleiden gibt, welche nicht in der Gerechtigkeit, sondern in der Barmherzigkeit[1]) Gottes ihren Ursprung haben. (c. XXXII—XXXVII.)

Abstoßend wirkt der anmaßende Ton, mit dem Eliu sich einführt: „Ich harrte auf eure Reden; horchte eurer Klugheit zu ... und solange ich meinte, ihr brächtet etwas vor, merkte ich auf. Doch keiner ist, der Job überweisen und antworten könnte aus eurer Mitte ... Darum will ich nun meinen Teil erwidern und kundthun, was ich weiß. Denn voll bin ich von Worten und mein Geist drängt mich in meinem Innern. Und mein Inneres ist wie Wein, der nicht geöffnet wird im Schlauche;[2]) wie neue Schläuche wird mein Inneres gesprengt; reden will ich und ein wenig leichter atmen; will öffnen meine Lippen und antworten."

α) Im ersten Proslogium (c. XXXII, 6 und XXXIII) gibt Eliu (wahrscheinlich ein Aramäer) dem Job zu bedenken, daß Gott nicht nach Menschenweise richte (XXXIII, 12); daß er sich dem Menschen nicht, wie Job fälsch-

---

[1]) S. das tiefe Wort des heiligen Camillus von Lellis oben S. 95, Note 3.

[2]) Die Beduinen (Morgenländer überhaupt) bedienen sich statt der Fässer und Flaschen — der Schläuche zur Aufbewahrung des Weines. Cfr. auch Matth. IX, 17.

lich schuldgegeben, unbezeugt lasse; daß er auch helfende Engel für die Bedrängnisse der Menschen bereit halte. Merkwürdig lautet c. XXXIII, 23: „Wenn für ihn (den Menschen) ein Engel fürsprechen wird, ... erbarmt Gott sich seiner und spricht: „Erlöse du ihn (Engel) vom Hinabsteigen in die Grube; gefunden habe ich Lösegeld.““ Gott läßt also eine stellvertretende Genugthuung gelten.

β) Eliu tadelt auch Jobs Murren wider die Vorsehung; aber er erhebt keine Anschuldigungen, wie die Freunde. Darin nur fehlte Job, daß er Gott einer Ungerechtigkeit überhaupt fähig hielt; solange möge er geprüft werden, bis er demütige Unterwerfung unter Gott gelernt. (c. XXXIV, 36.)

γ) Eliu räumt dem Job ein, daß mitunter anscheinend nicht jedem nach seinen Werken vergolten werde. Allein vertrauensvolles Gebet lasse Gott nicht unerhört und oft würden die Leiden nur die Quelle erhöhter Freuden. „Da schreien sie wegen der Menge der Bedrückungen ... Doch keiner sagt mit Zuversicht: Wo ist Gott, mein Schöpfer, der Freudenlieder schenket in der Nacht (der Leiden)? Nie erfolglos[1]) höret Gott und der Allmächtige schaut auf eines Jeden Sache.“ (c. XXXV, 10 ff.)

δ) Um das Vertrauen auf Gott in Job zu kräftigen und ihn zur Buße wegen seines wirklichen Fehltrittes — Murrens wider Gott — zu bestimmen, feierte Eliu in glänzenden Bildern Gottes Macht, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in ihrem harmonischen Vereine, das Erscheinen Gottes selbst vorbereitend. (c. XXXVI und XXXVII.)

d) α) Gott offenbart sich dem Job, wie früher den Patriarchen, als El Schaddai,[2]) als der allmächtige Gott, damit Job um so bereitwilliger in seiner Ohnmacht sich demütig beuge. Indem Job hieraus erkennen muß, wie Gott auch bei ihm das Böse leicht zum Guten wenden könne, gelobt er denn auch, daß kein Wort der Klage mehr über seine Lippen kommen solle. (c. XXXVIII und c. XXXIX.)

β) Nachdem Gott auch noch auf die Ungeheuer Behemoth[3]) (Nilpferd) und Leviathan[4]) (Krokodil) als unterthänige Zeugen seiner Allmacht verwiesen, läßt er als vollbefriedigende Lösung der von Job aufgeworfenen Frage nach dem Grunde der Prüfungsleiden die Absicht hervorleuchten, gerade darin am leuch-

---

[1]) Das Gebet ist nie wirkungslos. Der Lanze Jonathans vergleichen es die Väter; einer Waffe, die den Himmel stürmt. (Tertullian.)

[2]) An diese Theophanie Gottes auch außerhalb Israels und an einen Nichtisraeliten hätte ein Jonas sich erinnern sollen, als er durch die Flucht aus seinem Vaterlande Gottes prophetischer Einwirkung entrinnen zu können wähnte.

[3]) Während die Griechen von einem Hippopotamos = Flußpferd reden, hieß dasselbe Tier in der Sprache seines Heimatlandes, im Koptischen, p-ehe moü-pehemoü = Ochse des Wassers (ital. bomarino), augenscheinlich das hebr. Behemoth.

[4]) Leviathan bedeutet nach seiner Herleitung von לָוָה (Kranz, Blumengewinde) das Sich Schlängelnde, eben das Krokodil (wiewohl dasselbe nur mühsam die Richtung seiner Bewegung ändert).

tendsten sich als den Wunderbaren zu bezeigen, daß er das Unbegreifliche seinen Planen unterzuordnen pflegt.[1])

Im uneingeschränkten Vertrauen auf Gott findet Job zunächst sein innerliches Glück; reuig will er in Staub und Asche büßen, was seine Zunge in Äußerungen des Kleinmutes gesündiget. (c. XL—XLII, 6.)

e) Gott nimmt dies Reuegeständnis gnädig an und stellt auch das äußerliche Glück Jobs wieder her, ja verdoppelt es, während er der Freunde liebloses Urteil aufs schärfste verurteilt. (XLII, 6—16.)

II. Je nachdem man Job selbst nicht nur als den Helden, sondern auch als den Verfasser des nach ihm benannten Buches ansah, wurde dessen Abfassungszeit äußerst verschieden bestimmt. Origenes (contra Celsum VI, 43), welcher der Septuaginta folgt, hält den hebräischen Text für eine durch Moses angefertigte Übersetzung aus dem Syrischen und Job für einen Aramäer und zugleich für den Verfasser des Buches. Der heilige Gregor d. Gr. (praef. in l. Job I, 3) sieht gleichfalls Job als den Verfasser an, sieht aber in ihm richtig einen Araber und beurteilt demgemäß den hebräischen Text als eine Übersetzung aus dem Arabischen. Der Talmud (baba bathra fol. 15) erklärt Moses für den Verfasser und dafür ließe sich vielleicht die inhaltliche Verwandtheit mit dem mosaischen Psalm (LXXXIX) geltend machen, der am Ende ebenso als ein Kompendium des Job bezeichnet werden könnte, wie Psalm XLIV als ein Kompendium des hohen Liedes. Gegen die Abfassung durch Job selber spricht wohl nicht allein der letzte Vers, in welchem sein Tod angegeben wird, sondern namentlich die vollendete Form der Darstellung, welche auf die Blütezeit der hebräischen Poesie deutet, wogegen Job, der ein wahrhaft patriarchalisches Alter erreichte (nach der M. 180; nach der LXX gar 240 Jahre), in der vormosaischen Zeit gelebt haben muß. Nichts rechtfertiget nun aber die Annahme Neuerer, welche in Job eine Verkörperung des exilierten Israel sehen und demnach das Buch mit der assyrischen (Hitzig in seinem Kommentar 1875) oder aber mit der babylonischen (Seinecke, der Grundgedanke des Buches Job 1863) Gefangenschaft in Verbindung bringen; denn Job, der trotz persönlicher Schuldlosigkeit leidet, kann nicht das abtrünnige Israel oder Juda symbolisieren, welche ihr Los durch persönliche Schuld verdient hatten. Grundlos ist auch die Vermutung, wegen der Erwähnung Satans sei das Buch der exilischen Zeit zuzuweisen; es liege hier eine Entlehnung aus dem Parsismus vor. (So Umbreit in seinem Kommentar[2] 1832). Satan oder Synonyma dafür finden sich bereits in der Torah wiederholt erwähnt; vgl. z. B. Numeri XXII, 22, wo das Wort allerdings in der verallgemeinernden Bedeutung: Widersacher steht — vom „Engel des Herrn" aus-

[1]) Es liegt nahe, an Genes. L, 20, aber auch an Römerbrief VIII, 28 zu erinnern.

gesagt. Jedenfalls muß der Verfasser vor Jeremias und Ezechiel gelebt haben. (Man vgl. Jeremias XX, 14—18 und Job III, 3—10; aber auch Ezechiel XXIX, 4 und Job XLI, 17!) Nachdem auch Psalm LXXII, ein Psalm Asafs, des Zeitgenossen Salomons, ein Theodizeepsalm κατ' ἐξοχήν heißen darf, möchte es nicht zu gewagt sein, an demselben Asaf als Verfasser des Buches Job festzuhalten.

ad. II. Dafür, daß der Verfasser in Palästina gelebt, spricht als Beleg z. B. XL, 18 (V.) die Erwähnung des Jordan bei Beschreibung des Behemoth. I, 3 ferners wird Job „größer als die übrigen Söhne des Ostens" genannt; der Verfasser lebte mithin westlich vom Heimatlande Jobs (Arabien, beziehungsweise Hauran), was abermals auf Palästina weist. Ausschlaggebend aber erscheint die Aufnahme des Buches in den palästinensischen Kanon; es findet sich in demselben — mit Ausnahme der Torah — kein Buch, welches nicht von einem palästinensischen Israeliten herrührte. Gegenüber jenen, welche Job selbst zum Verfasser des gleichnamigen Buches machten, behaupteten andere, in alter und neuer Zeit, es habe einen Job überhaupt nie gegeben. So äußerte an der angeführten Stelle des Talmudtraktates baba bathra fol. 15 ein Rabbi Samuel ben Nachmanjah: „Job ist nicht gewesen und nicht erschaffen worden, sondern er ist nur eine Parabel (eine Fiktion)."[1])

Neuestens mußte die Deutung des Namens Job (im Hebräischen אִיּוֹב) der mythisierenden Verflüchtigung seiner Person als Unterlage dienen. Bald erklärte man das Wort als eine Ableitung von אָיַב = anfeinden und nahm nun אִיּוֹב im Sinne von אָיּוּב = der Angefeindete, vom Schicksal Verfolgte, Job als poetische Personifikation der Leidenden im allgemeinen; oder man deutete אִיּוֹב von אוּב = שׁוּב zurückkehren, als den reuig Zurückgekehrten, den Büßer.[2])

Mit dieser letzteren Deutung wurde noch eine andere Vorstellung kombiniert. Hitzig macht nämlich darauf aufmerksam, daß Awwab die arabische Bezeichnung des Morgensternes sei, welcher ja auch „zurückzukehren" pflege, soferne er nach dem Erlöschen wiederkomme, als Abendstern wiederauflebe. Der ursprüngliche Sinn des Wortes sei nun verschwunden und aus dem Sterne ein Mann geworden (!), hervorragend durch Rechtschaffenheit.

Zur Stütze dieser kühnen Kombination soll der Umstand beitragen, daß die Zabier Haurans den Venusstern Uz heißen, analog dem Uçanas der Inder; und mit dem Namen Uz wird nun ja allerdings das Heimatland des Job belegt. Allein eine Beweiskraft wohnt derlei Aufstellungen im gegebenen Falle um so weniger inne, als die Geschichtlichkeit der Person des Job durch Schrift

---

[1]) אִיּוֹב לֹא הָיָה וְלֹא נִבְרָא אֶלָּא מָשָׁל הָיָה: (das griech. ἀλλά).

[2]) Analog etwa wie St. Christophorus vorher Reprobus (der Verworfene) geheißen haben soll.

und Tradition wohl bezeugt ist. Sowohl im Alten Testamente (Ezechiel XIV, 14, 20; Tobias II, 12) als auch im Neuen (Jakobusbr. V, 11) wird der Persönlichkeit des Job rühmend gedacht. Die Überlieferung bringt Job mit dem Hauran, südlich von Damaskus, in Verbindung;[1]) ein Kloster daselbst trägt noch seinen Namen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Name des Landes *Αὐσῖτις*, — so lautet die Übertragung von Uz (עוץ) bei den LXX — unter Erweiterung zu *Αὐσανῖτις* eine Identifizierung mit *Αὐρανῖτις* begünstigte. Aus den parallelen Erwähnungen des Landes *Αὐσῖτις* an anderen Orten der Schrift, so Threni IV, 21; Jeremias XXV, 20 und vor allem aus dem freilich nicht als echt anerkannten Zusatze im Epiloge des Job selbst — (bei den LXX) geht jedenfalls hervor, daß das Gebiet zwischen Idumäa und dem steinigen Arabien lag. Weiterhin bringt jener Zusatz die Angaben, daß Job früher Jobab geheißen, ein arabisches Weib genommen, selbst aber ein Idumäerfürst gewesen sei, in der fünften Generation nach Abraham. Auch die 3 Freunde werden als Könige aufgeführt. Als gesichertes Ergebnis steht indes nur fest, daß Job keine Mähre, aber auch nicht der Verfasser des Buches Job selbst ist.[2])

III. Prolog und Epilog wurden für spätere Zusätze erklärt, weil sie in Prosa gehalten sind, während sonst das Buch doch ein hochpoetisches wäre. (Nach Bickell siebensilbige Jamben). Allein die prosaische Fassung des Anfangs und Endes erklärt sich hinlänglich aus dem schlichten, historischen Inhalte. Dazu kommt, daß beide Stücke für das Verständnis des Ganzen unerläßlich sind, mithin ursprünglich sein müssen. Die Nichterwähnung des Eliu im Prologe fand man ausreichend, um seine Ansprachen als ein späteres Einschiebsel zu kennzeichnen; man betonte, daß ihm nicht, wie den übrigen Rednern, von Job entgegnet worden sei; daß er nicht, wie die übrigen, eine Rüge von Gott erhalten habe. Aber die Nichterwähnung ist hinreichend erklärt, wenn Eliu nicht, wie die übrigen, zu den regelmäßigen, gewöhnlichen Freunden des Job zählte; daß Job ihm nicht erwiderte, mochte seinen Grund darin haben, daß er den Ausführungen Elius über die Zweckmäßigkeit des göttlichen Waltens nicht zu widersprechen wagte (qui tacet, consentire videtur); oder daß er von der verlangten Entgegnung durch das Eingreifen Gottes abgehalten wurde, oder aber auch, daß der anmaßende Ton des jungen Mannes dem Job den Mund schloß. Eine Rüge verdienten die Ausführungen Elius nicht. Im wohlthuenden Gegensatze zu den lieblosen Freunden spricht er den

---

[1]) Ausführungen des Konsuls Wetzstein über Hauran S. 121 im Anhange zu Delitzschs Kommentar zum Job. 1864.

[2]) Die unbegründete Annahme, Job habe selbst das Buch geschrieben, verleitete, wie Leontius aus Byzanz (contra Nestorianos etc. l. III, c. 14 u. 15) überliefert, den Kritiker Theodor von Mopsueste zur Verwerfung des Buches Job, weil dasselbe eine eitle Selbstverherrlichung sei (!), und zu ungerechtem Tadel des Briefes Jakobi, weil derselbe trotzdem Job rühme.

Wunsch aus, Job möge gerechtfertiget erscheinen und betont er die Bedeutung des Prüfungsleidens und den Wert der Fürsprache in einer Weise, daß Gottes erster Dialog selbst an Elius Darlegung anknüpft. Gerade die Reden Elius sind (man vgl. die Disposition unter I!) ein integrierendes Moment für die Lösung des scheinbaren Konfliktes zwischen Jobs physischem und moralischem Zustande. Wenn neuestens noch (von Dillmann im Kommentare) die Echtheit der Gottesreden bestritten ward, namentlich die der zweiten, weil die weitschweifige Beschreibung der beiden Riesenungeheuer von der mit einigen kräftigen Strichen hervorgehobenen Zeichnung der Tierbilder der vorausgehenden Rede auffällig abweiche; so wird dabei die von den Vätern mit recht betonte Symbolik dieser Monstra nicht gewürdiget und verkannt, wie Job gerade durch den Hinweis auf die Unmacht selbst unterirdischer Gewalten zur rückhaltslosen Hingabe an den Allmächtigen bestimmt werden sollte.

Man kann unbedenklich zugestehen, daß nicht der ganze Inhalt des Buches wirklicher Geschichte entspricht; daß in dem Erscheinen Satans unter den himmlischen Geistern;[1]) in den runden Zahlen bei Angabe der Rückerstattung; in der systematischen Gruppierung der Reden[2]) sich der dichterische Genius des Verfassers zu erkennen gibt; aber eine zwingende Nötigung, dies anzunehmen, liegt nicht vor. Es ist gegenteils überaus wahrscheinlich, daß Job (man besinne sich nur auf XIX, 23 und 24) selbst gemachte Aufzeichnungen hinterließ; daß er seine so überaus merkwürdigen Erlebnisse zu nutz und frommen der Nachwelt aufschrieb, so daß sie dem inspirierten Asaf, der ihnen nur das dichterische Kleid umwarf, als Material dienten.

Wenn der heilige Augustin (contra Priscillianistas et Origenistas c. 9) in betreff der Reden der drei Freunde, denen Job ja Widerspruch entgegengestellt, einen Verstoß mit dem Inspirationscharakter des ganzen Buches zu erblicken fürchtet und rät, nur das von ihren Ausführungen für inspiriert zu halten, was auch sonst nicht mit dem Inhalte der Offenbarung im Widerspruche steht; so ist dagegen zu erinnern, daß ja auch Job seine Äußerungen zu bereuen hat; daß alles Schiefe in den Aufstellungen jener drei bereits durch Eliu, mehr noch durch Gott gerade gemacht wird; daß schließlich aber auch die Aufnahme schlichter Relationen fremder Irrtümer durch einen inspirierten Verfasser den Absichten des Gottesgeistes entsprechend sein kann; denn contraria iuxta se posita magis dilucescunt.

IV. a) Bei Vergleichung des masorethischen Textes mit den alten Übersetzungen ergibt sich die Wahrnehmung, daß die Vulgata weit mehr

---

[1]) Übrigens Analoges beim Propheten Zacharias c. III; vielleicht auch Apokalypse c. XII, 10.

[2]) Übrigens bei Sophar nur ein zweimaliges Auftreten wider Job!

Übereinstimmung bekundet mit dem Grundtexte, als P. S. und J., welche oft mehr dem Sinne nach übersetzen, zuweilen aber gerade hiedurch die Dunkelheit mancher Stelle aufhellen, so z. B. I, 5; 17; II, 9; VI, 21 gibt die Lesearт der LXX und P. einen viel natürlichern Sinn, als V. und M.; XIII, 15 verdient die Lesearт der P. und V. den Vorzug vor der hebräischen und der auch von dieser erheblich abweichenden Septuaginta-Lesearт. Bei c. XVII, 3 drückt nur der masorethische Text die dogmatisch so ungemein wichtige Wahrheit aus, daß einzig Gott die Erlösung zu bewirken vermag. Hingegen treffen in der nicht minder wichtigen Stelle XIX, 26 die im einzelnen auseinandergehenden Texte dem Sinne nach doch zusammen.

Auch die mannigfachen Citationen des Job, so Römerbrief XI, 33—35; 1. Korinth. III, 19 gereichen wenigstens teilweise zur Bestätigung der Richtigkeit des überlieferten Textes.

b) In Ansehung der Bedeutung und Wichtigkeit muß beim Buche Job vor allem auf den überaus reichen ethischen und dogmatischen Gehalt Wert gelegt werden, wiewohl auch schon die herrliche Sprache, die eingehenden Naturschilderungen, die sehr ausführliche Beschreibung des Bergbaues z. B. (c. XXVIII) vom archäologischen und ästhetischen Gesichtspunkte aus ein keineswegs blos untergeordnetes Interesse beanspruchen. Job ist in erster Linie das Trostbuch für alle, die krank und gebeugten Herzens sind; verherrlichet es ja jenen schwersten Sieg, den die mit der Gnade verbundene Willenskraft des Menschen über alle Versuchungen zur Ungeduld davonträgt. Können wir vielleicht auch gerade nicht sagen,*) die ganze Theologie des alten Bundes sei in nuce im Buche Job niedergelegt; so doch zweifellos mehrere der allerwichtigsten Glaubenslehren, so das Dogma von der Erbschuld (c. XIV); von der Notwendigkeit der Erlösung durch Gott selbst (c. XVII); von der Auferstehung des Fleisches (c. XIX). In dem zuerst nach Auflösung seufzenden, dann aber — in kraft gewordener Belehrung und Offenbarung — auf Erlösung zuversichtlich hoffenden Job bildet [illegible], wie der heilige Gregor d. Gr. (libri morall. in Job) treffend hervorhob, die vorchristliche Menschheit, zumal aus der Heidenwelt ab (auch Job stand ja außerhalb des Gottesvolkes) in ihrer Sehnsucht nach Erlösung. Wie passend die kirchliche Liturgie hauptsächlich im Totenoffizium die Lektionen dem Buche Job entnimmt, bedarf gewiß nicht erst einer weiteren Begründung.

**ad IV. a) An der Stelle I, 5, wo von dem Opfer des priesterlichen Patriarchen Job für seine Kinder die Sprache ist, weil dieselben vielleicht gesündiget und Gott gesegnet haben in ihrem Herzen (בֵּרְכוּ אֱלֹהִים בִּלְבָבָם), gibt**

*) Anders meint Zschokke in seinem vortrefflichen Kommentar zum Job 1875, S. XXII.

die P. deutlich: sachîu laloho = weil sie geläſtert haben Gott; ebenſo die LXX: *κακὰ ἐνενόησαν πρὸς θεὸν* und darnach die Itala: ne forte maledixerint Domino. Die Vulgata aber bietet faſt zu wörtlich: ne forte benedixerint Deo. Soferne man nicht blos beim Empfange, ſondern auch beim Abſchiede einen Segensſpruch zu äußern pflegte, kann בָּרַךְ als vox anceps empfangen und verabſchieden bedeuten; nach dem Zuſammenhange hier kann ihm nur die letztere Bedeutung eignen. — I, 17 erläutert der alexandriniſche Überſetzer das בַּשְׁרִים des Grundtextes durch *ἱππεῖς*, equites in der Itala, weil die Chaldäer vornehmlich zu Pferde ihre Angriffe machten. — II, 9 legt der griechiſche Überſetzer Jobs Gattin eine ins Ungemeſſene erweiterte Klage über ihre nunmehrige Lage in den Mund. — VI, 21 ſtimmen S.: *ἀτὰρ δὲ καὶ ὑμεῖς ἐπέβητέ μοι ἀνελεημόνως* und P. w°af anthûn hauithûn élai = und auch ihr ſeid geweſen wider mich — zuſammen, wogegen das כִּי־ עַתָּה הֱיִיתֶם לֹא der M. „denn jetzt ſeid ihr nicht“ ſo wenig befriediget, wie das „nunc venistis“ der V.; ſie las augenſcheinlich anſtatt הֱיִיתֶם vielmehr אַתֶּם; es muß wohl in der M. ein לִי nach dem לֹא ausgefallen ſein = jetzt ſeid ihr nicht für mich; jetzt ſeid ihr mir nichts. — XIII, 15 läßt die V. den Job in heroiſchem Mute ſprechen: etiam, si occiderit me (Deus), in ipso sperabo; auch die M. empfiehlt übereinſtimmend mit der P. ſtatt des לֹא אָיִחַל ein לִי zu ſetzen; aber die LXX lieſt: *ἐάν με χειρώσηται ὁ δυνάστης, ἐπεὶ καὶ ἦρκται* (da er auch ſo begonnen — sc. der Herr) und verwiſcht damit die Ausſprache unbeſiegbaren Vertrauens. — XVII, 3 drückt das hebr. עָרְבֵנִי עִמָּךְ = leiſte du Bürgſchaft für mich bei dir deutlich aus, daß niemand die Zahlung an Gott für eine frühere Schuld gewährleiſten kann, als nur Gott ſelbſt. Während die LXX hiefür den wenig bedeutenden Gedanken: *ἔκλεψαν δέ μου τὰ ὑπάρχοντα ἀλλότριοι* bringt, ſchwächt auch die V. den Grundtext durch das verallgemeinernde pone me iuxta te ab. — Dagegen gibt die V. XIX, 26 durch das rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum den Grundtext dem Weſen nach richtig wieder.[1]) Derſelbe lautet: אַחַר עוֹרִי נִקְּפוּ־ זֹאת וּמִבְּשָׂרִי אֶחֱזֶה אֱלוֹהַּ: = darnach — meine Haut, man wird umlegen dieſe da — und in meinem Fleiſche werde ich ſehen Gott. Manche nehmen אַחַר auch hier als Präpoſition und נִקְּפוּ als Piel von נָקַף in der Bedeutung abſchlagen und übertragen nun dementſprechend: „Nach meiner Haut, wenn man abgeſchlagen, zerſtört hat dieſe da, ſo u. ſ. f.“ Allein נִקְּפוּ kann auch heißen: im Kreiſe bewegen, ringsherumlegen, circumdare als Piel vom Kal נָקַף = קוּף = im Kreiſe herumgehen, und ſoferne אַחַר auch Adverb ſein kann, läßt ſich die Übertragung des heiligen Hieronymus nicht im geringſten beanſtanden. In jedem Falle iſt die leibliche Auferſtehung in den Worten enthalten. — Ein wörtliches Citat Job V, 13 (ein ſehr wahrer Gedanke in der Rede des Eliphaz) findet ſich in der oben angeführten Stelle des 1. Ko-

[1]) So ſchon von Roſenmüller in der Scholie zur Stelle eingeräumt und im jüngſten Kommentar des P. Knabenbauer (1886) verteidigt.

rintherbriefes: „Gott fängt die Klugen in ihrer Schlauheit.“ Im Römerbriefe a. v. a. O. kommen nur inhaltlich verstanden Anlehnungen an das Buch Job vor — Bezugnahmen auf Gottes Unbegreiflichkeit.

b) Um die Bedeutung der Offenbarung überhaupt und jene der Offenbarung an den einen Nichtisraeliten Job im besonderen voll zu würdigen, muß man sich die Trostlosigkeit vergegenwärtigen, welche bezüglich der dunkeln, unwiderstehlichen Macht eines blinden Verhängnisses bei den glänzendsten Zeugen des klassischen Heidentums vorherrschte. So stelle man dem triumphartig jauchzenden scio, quod redemtor meus vivit (Job XIX, 25) die Klage des Sophokles (Antigone V. 595 ff.) gegenüber:

„Im Hause des Labdakus seh' uralt Leid ich
Stets erneut aufs Leiden der Geschiedenen stürzen;
Nimmer befreit ein Geschlecht das Geschlecht; hinabwirft
Ein Gott sie, „löset nie den Fluch;“

oder bei Homer in der Iliade, XVI, 433 und 434:

„Wehe mir, weh, nun gebeut das Geschick, daß Sarpédon, der Menschen
Teuerster mir von Patroklos, Menötios Sohne, gefällt wird.“

Sogar ein Zeus kann der Moira nicht Einhalt thun.

Wie herrlich leuchtet gegenüber solch düsterem Dunkel das Licht übernatürlicher Hoffnung, das einen Job belehrt, Gott werde den Bann vom Geschlechte nehmen, welches diesen wohl herbeizuführen wußte, nimmer jedoch zu heben vermöchte. Das Vertrauen auf einen persönlichen Gott hebt auch den Dulder Job zu jener geistigen Höhe empor, auf welcher der schwache Mensch nicht blos nach dem Worte des Apostels[1]) ein Schauspiel wird für Engel und Menschen; sondern schon nach dem Worte des Psalmisten[2]) zum Richter über die in der Hölle Gefesselten werden soll. Mag es weniger entschieden auszumachen sein, ob auch Job XXV, 2 aus den Worten Baldads: „Herrschaft und Schrecken ist bei Gott; Er schafft den Frieden in seinen Höhen u. s. w.;“ der Kampf der guten und bösen Engel; ob aus der dreimaligen Wiederholung des Namens Jahveh I, 21 oder aus der Bezeichnungsweise für Gott (XXVII, 2 und 3) durch die Worte: Gott, der Allmächtige, Gott, die Hindeutung auf das Trinitätsgeheimnis;[3]) ob endlich aus XIV, 13 sqq.: „o daß du doch in der Scheol mich verwahrtest; mich verbärgest, bis dein Zorn sich gelegt; mir eine Frist setztest und meiner dann gedächtest!“ eine Weissagung auf die Erlösung

[1]) 1. Korinth. IV, 9.

[2]) Ps. XLVIII, 15.

[3]) Christl. Kabbala hat sich in dieser Beziehung oft weitgehende Ausschreitungen gestattet; wurde doch aus den 3 ersten Buchstaben der Genesis בראשית im Worte בְּרֵאשִׁית (als den Initialen von אָב = Vater; רוּחַ = Geist und בֵּן = Sohn) gleichfalls die Trinität; und wegen der Mittelstellung des ר zwischen א und ב der doppelte Hervorgang des heiligen Geistes herausgefunden!

der Geister aus dem limbus patrum durch Christi Hinabsteigen in die Vorhölle gefolgert werden dürfe: das, was in Bezug auf die Erbsünde, auf die Erlösung und Vollendung des Menschen unbestritten in dem herrlichen Schriftstücke niedergelegt ist, reicht vollständig aus, dasselbe als einen der hervorragendsten Bestandteile an dem wundervollen Gottesbau des alttestamentlichen Kanons zu bewundern. Die Kirche hat nicht blos die Person des Job von anfang an hochgeehrt,[1]) indem sie diesen altehrwürdigen arabischen Patriarchen dem Verzeichnisse ihrer Heiligen beifügte (unter dem 10. Mai); indem die Verehrung seiner Person durch die Kreuzfahrer aus dem Morgenlande auch ins Abendland verpflanzt wurde;[2]) sie hat auch das Buch Job für die ersten zwei Wochen im September zur S. O. gemacht; die Worte Jobs (c. VII, 1): „Ein Kriegsdienst ist des Menschen Leben" gelten ja zumal auch vom Leben der eccl. militans; mit unverkennbarer Sorgfalt traf die Kirche ihre Auswahl der Lektionen aus dem Buche in der Art, daß von den Reden der Freunde nur jene des mildesten, des Eliphaz, eine gewisse Berücksichtigung fanden.[3])

Zeugte das Buch Job, des Nichtjuden, für den katholischen Charakter des alttestamentlichen Schrifttums, so gelangt hinwieder der besondere Vorzug Israels als des erwählten, des Gnadenvolkes in seinem Prophetentume zur Geltung, wiewohl auch das Prophetentum nicht in dem Grade als etwas spezifisch Israelitisches sich darstellt, wie die Torah.

Die weitaus meisten Propheten traten auf in der dritten Periode.

---

[1]) Als Herold der Auferstehung kommt Job bereits auf den Grabsteinen in den Katakomben häufig vor. (Kraus, Roma sotteranea, 1872. S. 251.)

[2]) In Venedig prangt unter den Kirchen anderer alttestamentlichen Heiligen (S. Moise, S. Gieremia, S. Simeone il profeta etc.) auch eine Kirche S. Giobbe.

[3]) Auch am Feste des heiligen Johannes Cantius (20. Okt.) ist das Offertorium aus Job XXIX, 14 u. 15 genommen.

# Dritte Periode. (Fortdauer des phönizischen; Hinzutreten des assyrisch-babyl. Einflusses auf Israel.)

**Offenbarungsliteratur von der Spaltung des bisher einigen Reiches bis zum Ende des babylonischen Exils.**

(Von 975—535 v. Chr., also ein Zeitraum von 440 Jahren.)

## §. 25.

### Einleitung.

Israels Poesie blühte hauptsächlich, solange das Reich blühte. Als Uneinigkeit den Verfall desselben herbeigeführt; als die ordentlichen Träger der beiden von Gott gesetzten Gewalten: Priester und Könige ihre durch die theokratische Verfassung bedingte Pflicht nichtmehr thaten: erweckte sich der Ewige in größerer Anzahl*) außerordentliche Gesandte, damit sie Regierende und Regierte durch Drohungen und Verheißungen zur Pflicht zurückbrächten; an die Stelle der heiligen Poesie trat die heilige Prophezie.

Je seltener sodann die Propheten bei der undankbaren Gegenwart und Mitwelt einen Erfolg ihrer Mühen hoffen konnten; um so öfter ward ihnen die Weisung, für eine dankbarere Zukunft und Nachwelt die Offenbarungen Gottes aufzuzeichnen. „Die gesetzlich-reformatorische Thätigkeit wurde in diesem Falle zur evangelisch-präformatorischen." **)

---

*) Der erste Prophet war ja schon der erste Mensch. Einzelne Propheten gab es ja auch schon vor dieser III. Periode, die mit Fug so recht eigentlich die Prophetenperiode heißt.

**) Vgl. zum nachfolgenden auch Öhler, Theologie des Alten Bundes, 1874, II. S. 170—215.

Nicht auf gleiche Weise und in gleichem Grade erfolgten die prophetischen Mitteilungen; es lassen sich vielmehr drei Stufen prophetischer Erleuchtung auseinanderhalten:

1) Der prophetische Traum (1. Regg. c. III vernimmt der schlafende Samuel eine Stimme); sowie das Gesicht*) (Vision) bei wachen Sinnen (Jeremias c. I erblickt der Prophet in wachem Zustande den Zweig eines Mandelbaumes, den sogenannten „Wachestab", vom Herrn ihm vorgehalten).

2) Die übernatürliche Ekstase, unter Zurücktreten des äußeren Sinnelebens (Daniel c. VIII, 1, 18; 27; laut Vers 2 sieht sich der Prophet entrückt an den Fluß Ulai [Euläus], an welchem Susan lag; er hat eine Erscheinung des Erzengels Gabriel, fällt auf sein Angesicht und muß von dem Engel erst wieder aufgerichtet werden; nachdem die Erscheinung vorüber, befällt ihn mehrtägige Ohnmacht in Folge der Aufregung).

3) Der beständige innere, äußerlich nicht wahrnehmbare Verkehr mit Gott. Durch solch habituellen Prophetismus war allein Moses ausgezeichnet. (Numeri XII, 8.)

Nach der Zeit ihres Auftretens teilt man die Propheten in vorexilische, exilische und nachexilische.

Die nachexilischen gehören natürlich erst der vierten Periode an.

*A.* In der vorexilischen Zeit, als beide Reiche noch nebeneinander bestanden, traten auf: 6 kleine Propheten (Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas und Michäas), sowie einer der großen Propheten: Isaias.

*B.* Die 3 folgenden kleinen Propheten (Nahum, Habakuk und Sophonias), sowie der zweite der großen Propheten — Jeremias — wirkten, als nur noch Juda bestand, mithin während des assyrischen Exils.

*Γ.* Dagegen fällt die Thätigkeit der großen Propheten: Baruch, Ezechiel und Daniel in die Zeit des babylonischen Exils.**)

Poesie und Prophezie zeigen — das läßt sich nicht leugnen — Verwandtheit, aber auch Verschiedenheit. Da auch der Dichter, wie schon sein Name sagt, sich nicht schlechthin an die gegebene Wirklichkeit hält, vielmehr, namentlich der Lyriker, vom Schwunge poetischer Begeisterung fortreißen läßt, so kann der zunächst rein natürliche Höhepunkt solcher Verklärung leicht der Anknüpfungspunkt übernatürlicher Erleuchtung durch den Geist Gottes werden; immerhin vermochte die Kunst im Dienste der Religion nicht allein die religiöse Stimmung überhaupt, sondern auch die prophetische Stimmung insbesondere

---

*) Daher der Prophet (נָבִיא) auch Seher (חֹזֶה, weniger solennell רֹאֶה) genannt. Bei Jesaias XXII, 1 heißt Jerusalem, die Heimstätte so vieler Propheten, geradezu das „Schauthal" (vallis visionis).

**) *A.*, Als nachexilische Propheten (der vierten Periode zugehörig) kommen nur noch Aggäus, Zacharias und Malachias in betracht.

zu fördern.[1]) Daraus erklärt sich, daß viele Psalmen — die messianischen — zugleich prophetischen Gepräges sind; hinwieder viele prophetische Bücher (Isaias; zumal das canticum c. XII; Habakuk; Michäas u. s. w.) reich an poetischen Schönheiten.

Andererseits tritt der übernatürliche Charakter der prophetischen gegenüber dem mehr rein natürlichen der poetischen Begeisterung in der Erscheinung zu tage, daß die Poesie mit dem Eintritte der Blüte des Königtums, die Prophezie mit dem beginnenden Verfall desselben fast gleichen Schritt hält. Wohl hatte es ja auch früher schon Propheten gegeben; war ja Moses der Propheten größter,[2]) und Samuel, Nathan, Gad und andere waren prophetisch erleuchtete Männer. Allein ihre prophetisch erleuchtete Einsicht wandte sich zunächst den Sorgen der Gegenwart zu, weit weniger dem Ausblicke in eine ferne Zukunft.

Erst als mit der Teilung des Reiches[3]) zugleich dessen Niedergang eingeleitet ward, kamen die Propheten in größerer Anzahl, mit mehr Nachdruck und in einer fast ununterbrochenen Reihenfolge.

Zunächst sollten sie durch große Zeichen und Wunder (Elias; Eliseus um 850 v. Chr.) den verblendeten Zeitgenossen die Augen öffnen. Lange blieb es noch der phönizische Einfluß, welchen sie hauptsächlich im Nordreiche, wo Achab durch Heirat mit der sidonischen[4]) Prinzessin Jezabel oder Issabel (= Weib des Bel) dem phönizischen Götzenkulte das Übergewicht verschaffte, entgegenzutreten hatten; aber auch im Südreiche, nachdem Jezabels Tochter, Athalja (עֲתַלְיָה = Vergewaltigerin, Gegnerin Jahves; arab. ʿatala = vergewaltigen), die Gattin Jorams, des Königs von Juda geworden. Erst als die Verstocktheit beider Reiche, ein düsteres Nachbild der Verstocktheit jener Generation in der Wüste, die Hoffnung von der Gegenwart ab- und auf die Zukunft hinlenkte; — etwa vom Jahre 800 ab — fingen die Propheten an, für die Nachwelt ihre Vorhersagungen aufzuzeichnen, wozu sie bisweilen von Gott geradezu beauftragt waren (vgl. Isaias c. XXX und Jeremias c. XXX). Noch vor, namentlich aber seit Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft machte sich der assyrisch-babylonische Einfluß auf das Judenvolk geltend, schon in den Tagen des frommen Ezechias, noch mehr unter Josias und unter den drei letzten Königen aus Davids Hause — nach Samarias Untergang. Wiewohl von den sogenannten „schreibenden Propheten", d. h. von denjenigen, welche Aufzeichnungen hinterließen, nur zwei ihrer Wirksamkeit nach dem Nordreiche angehörten, so befanden sich die Prophetenschulen mit ihrer gewisser-

---

[1]) Vgl. 4. Regg. III, 15, woselbst Eliseus durch einen herbeigerufenen psaltes (Harfenspieler) schneller in prophetischen Zustand versetzt wird.

[2]) Vgl. Numeri XII, 8 mit Deuteron. XVIII, 18.

[3]) Merkwürdigerweise war auch diese durch einen Propheten, den Achias, dem Jeroboam vorhergesagt worden. (3. Regg. XI, 29.)

[4]) 3. Regg. XVI, 3.

maßen klösterlichen Einrichtung doch in der Mehrzahl dort, wo kein legitimes Priestertum und Königtum waltete; wo die Propheten infolge dessen sogar die ordentlichen Stellvertreter Jahves wurden, — im Reiche Ephraim; dagegen tauchten die Propheten doch nur mehr vereinzelt auf im Reiche Juda, wo sie als Gottes außerordentliche Gesandten die oft genug verkehrte Thätigkeit des übrigens gesetzmäßigen König- und Priestertumes zu berichtigen hatten. Im erzwungenen Gegensatze zu den meist gottlosen Königen und lässigen Priestern, welche durch ihr schlimmes Beispiel auch die Volksmassen Gott entfremdeten, sollten die Propheten das verkörperte Gewissen darstellen, das bald mahnend, bald strafend seine Stimme erhob.[1]) Zu dieser richterlichen gesellte sich aber auch eine ärztliche Thätigkeit der Propheten, welche Keil (in seiner Einleitung[3] S. 234 ff.) trefflich so fasst: „Als seit dem 9. Jahrhunderte die großen asiatischen Weltmächte nach Gottes Fügung ihre Zuchtrute über dem treulosen Israel schwangen, erwuchs für die Propheten die Pflicht, einerseits durch Vorherverkündigung der nachrückenden Strafgerichte jedem Zweifel über eine Inferiorität Gottes unter die Götter der Heidenvölker abzuwehren,[2]) andererseits aber den gläubigen und bußfertigen Gliedern der Theokratie inmitten der Finsternis des Exils das Hoffnungslicht des Messiaseintrittes aufschimmern zu lassen."

Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich, daß die Propheten auf die Gegenwart und auf die Zukunft einzuwirken hatten; die Bezeichnung נָבִיא = Prediger (von נָבָא = נָבַע = hervorsprudeln) entspricht mehr der erstern, die Bezeichnung חוֶֹה oder רֹאֶה = Seher, mehr der letzteren Seite dieser Doppelthätigkeit; kurz das Prophezeien war nicht nur ein Vorhersagen, sondern auch ein Hervorsagen dessen, was der Geist Gottes auf die Zunge des Erwählten gelegt.

Die Prophezie ist mehr als bloße Ahnung. „Nicht, wie der Arzt, schließt der Prophet."[3]) Denn der Schluß des Arztes beruht auf menschlicher Beobachtung und Erfahrungsmäßigkeit und kann ein Trugschluß sein. Das ist gerade das Merkmal der Afterpropheten (vgl. Jeremias XXIII, 16; Ezechiel XIII, 2 sqq.), daß sie Selbsterdichtes vorbringen, während der echte Prophet Schüler Jahves ist (Amos VII, 14 ff.; Isaias L, 4).

Wenn auch subjektive Reflexionen (z. B. Habakuk c. III) nicht völlig aus-

---

[1]) Nichts ist verkehrter, als wenn man die Propheten mit den modernen Demokraten und Vertretern der Presse in Analogie setzt (s. Winer, Realwörterbuch[3], S. 278 ff.) Die Propheten waren im gegenteile die treuesten Verbündeten der theokratisch gesinnten Könige, so Isaias — der Berater des Ezechias; Jeremias — der des Josias. Für ihre Verwandtheit mit den Mönchen spricht auch das äußere Auftreten der Propheten, s. 3. Regg. XIX, 13; 4. Regg. I, 8. (Tragen eines Mantels aus härenem Stoffe mit ledernem Gürtel.)

[2]) Sie waren die Wächter Israels, welche jede Gefahr signalisierten (daher oft שֹׁמְרִים genannt); die Späher (daher oft צֹפִים), welche die Stellung des Feindes (Assur, Babel oder Ägypten) zu erkunden trachteten.

[3]) S. Thom. summa theol. II, 2. qu. 172 art. 1.

geschlossen sind, so dann doch immer über den objektiv gegebenen Inhalt. Immer auch geht die Anregung zum Weissagen von Gott aus, welcher gegenüber der Prophet nicht selten, im Bewußtsein der zu übernehmenden Verantwortung, Furcht und ein Gefühl des Überdrusses empfindet. Amos z. B. (III, 8) zittert vor dem plötzlichen Rufe Gottes, als Prophet aufzutreten, wie ein Hirte vor dem Gebrülle des Löwen. So wenig machte das Prophetentum populär, daß vielmehr die meisten Propheten, gleich den Aposteln, Martyrer ihres Berufes wurden.

Zuweilen wurde das prophetische Schauen auch mit dem Hellsehen der Somnambülen in Verbindung gebracht. Durch Narkosen (Opium oder Mohnsaft; Haschaschin = türkischer Hanf), sowie durch Magnetisieren gelingt es vielfach, das Nervensystem für die nächste Umgebung abzuschließen; in solcher Konzentration des Nervensystems werden alsdann die gewöhnlichen, der Sinnesthätigkeit gezogenen Schranken nicht selten überschritten. Man denke an den Mesmerismus und seine Verwertung für das Heilverfahren! Es ist das eine rein natürliche Mystik. Indes der prophetischen Ekstase geht niemals eine derartige äußere Prozedur, am allerwenigsten der Gebrauch betäubender Mittel voraus. Moses hatte im Gegenteile 40 Tage und 40 Nächte gefastet, ehe er in den bei ihm dauernd gebliebenen prophetischen Zustand versetzt ward. Was sodann die prophetische Ekstase von der heidnischen Mantik wesentlich unterscheidet, ist nach der Angabe des heiligen Chrysostomus[1]) die Thatsache, daß der Prophet weiß, was mit ihm vorgeht; daß er dessen bewußt ist, was er spricht (εἰδὼς, ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα sc. ὁ προφήτης). Darum konnten die Propheten selbst den Inhalt ihrer Visionen niederschreiben, z. B. ein Zacharias. Dagegen deutet bei der Mantik (μάντις verwandt mit μαίνεσθαι = rasen) das Wort schon auf die von Tertullian auch bezüglich der montanistischen Prophetinnen behauptete alienatio a mente.[2])

Entgegen dem zuvor erwähnten Hellsehen ließe sich das prophetische Schauen endlich eher als Dunkelsehen bezeichnen. Die Zeitbestimmungen z. B. werden — von der danielischen Weissagung der Jahreswochen abgesehen — nur sehr allgemein gehalten.[3]) Richtig erläutert Bengel im Gnomon zu Matth. XXIV, 29: „Prophetia est, ut pictura regionis cuiuspiam, quae in proximo tecta et calles et pontes notat distincte; procul valles et montes latissime patentes in angustiam cogit."

---

[1]) Homil. 29 in 1 epist. ad Corinth.

[2]) Stellen, wie 1. Regg. XIX, 24; 4. Regg. II, 16 sprechen nur für den Zustand hoher Begeisterung, beziehungsweise Entrückung, aber nicht für einen Zustand der Bewußtlosigkeit. (Saul heißt „nackt", weil er das Oberkleid abgelegt hatte. Elias war sicherlich öfters emporgeschwebt, ohne aber je seines Bewußtseins verlustig gegangen zu sein.)

[3]) Anders bei den apokryphen Weissagungen vieler Mittelalterlicher; vgl. Döllinger, die Weissagungen im christlichen Mittelalter — (Separatabdruck) und in v. Raumers historischem Taschenbuche 1871.

Am deutlichsten wird die Art, auf welche die Propheten der göttlichen Heilsökonomie, nimmer jedoch der Befriedigung menschlichen Vorwitzes dienten, durch eine Betrachtung derselben im einzelnen klar zu legen sein.

# A. Vorexilische Propheten.

## A. Oseas.

### §. 26.

I. Oseas, nach Ansicht der Zusammensteller des alttestamentlichen Kanons unter den schreibenden Propheten der älteste, bietet in seinen Aufzeichnungen:

a) ein Buch der Symbole (c. I—III), wonach der Prophet durch die höchst auffällige Eingehung der Ehe mit einer Buhlerin das Verhältnis Gottes zum abtrünnig gewordenen Israel veranschaulicht. Die der Ehe entsprossenen Kinder erhalten sehr bezeichnende Sinnnamen, womit die einzelnen Phasen des immer tieferen Falles Israels ausgedrückt werden. Zuletzt wird die treulose Gattin, welche trotz ihrer Wertlosigkeit aus Liebe gefreit worden war, zu strenger Abgeschlossenheit verurteilt, was jedoch eine Sinnesänderung in ihr herbeiführt, so daß sie reuig in sich geht und mit dem Gemahl dauernd sich aussöhnt. (Messianische Apokatastasis); *)

b) ein Buch der Reden in zwei Teilen:

a') Israels Sünde und Strafe — (c. IV—X) mit 9 Strophen:

1) Das Gericht kommt über Israel wegen Übertretung des ganzen Gesetzes (c. IV, 1—11);
2) der Ewige rächt an Israel den Baalskultus (c. IV, 12—14);
3) Israel (und Juda) werden wegen des Apiskultes bestraft (IV, 15 — V, 5);
4) Israel (und Juda) werden wegen Unsittlichkeit und blos äußerem (pharisäischem) Kultus geahndet werden (c. V, 6 — VI, 11);
5) zuerst soll Israel wegen seiner Bündnisse mit den heidnischen Nachbarvölkern heimgesucht werden (VII, 1—16);
6) Assyrien soll das Strafgericht an Israel vollstrecken (c. VIII, 1—14);
7) in die Gefangenschaft gerät Israel wegen des Baalskultes (IX, 1—12);

---

*) Je nachdem im 3. Kapitel V. 1. עוֹד ... וַיֹּאמֶר, oder aber עוֹד לֵךְ verbunden wird, nehmen die Ausleger eine oder zwei symbolische Ehen (statt der zweiten Ehe mitunter auch ein bloßes Freundschaftsverhältnis) an. Erstere Fassung (Schegg) empfiehlt sich besser als die zweite (Reischl, Reusch, Kaulen, Keil, Scholz Anton), weil sie den symbolischen Charakter der monogamischen Verbindung Gottes mit Israel besser wahrt.

8) in die Gefangenschaft gerät Israel wegen des Apiskultes (IX, 13—17);

9) in die Gefangenschaft geraten Israel (und Juda) wegen ihrer Unsittlichkeit allzumal (c. X).

b') Mehr zusammenfassend, was im ersten Teile der Reden detailliert ist, führt der zweite Teil aus wie Israel (und Juda) Gottes Treue mit Untreue vergolten; wie zunächst daher Israel für seine Frevel büßen wird (c. XI—XIII).

c) Im Epiloge (c. XIV) spricht der Prophet nicht allein die Mahnung aus, Israel möge wieder umkehren; sondern zugleich die feste Zuversicht, es werde wieder sprossen gleich der Lilie und Wurzeln treiben, gleich dem Libanon (d. h. der Zeder des Libanon); und seine Zier werde sein gleich der des Ölbaumes und sein Duft wie jener der Wälder des Libanon. Kurz es sind die messianischen Segnungen, mit denen der Prophet abschließt.*)

I. a) Als Jeroboam II. König in Israel war (822—781 regierte derselbe), erging das Wort des Ewigen an Oseas, des Beeri Sohn. Damals erfreute sich das Nordreich eines materiellen Wohlstandes, doch die Sittlichkeit lag darnieder. Durch die Ehe mit Gomer (= der Fertigen) mußte der Prophet Israels vollendeten Bundesbruch abschatten. Dem Sohne, welcher zunächst aus dieser Ehe hervorging, wurde der prägnante Name יִזְרְעֶאל (Gott streut aus, aber auch Name der Stadt Jezrahel) gegeben. Als Nachkommenschaft Jakobs, mit dem Ehrennamen Israel = Gottesstreiter, war auch die Bevölkerung des nunmehrigen Reiches Israel heiliger Same; durch die Blutschuld (3. Regg. XXI, 1 = Steinigung des gesetzestreuen Naboth), welche sich gerade an den Namen Jezrahel vornehmlich knüpft, war jener Ehrenname nun zum Schimpfnamen geworden; die segnende Bedeutung: „Gott verstreut" kehrte sich zur fluchenden um: „Gott zerstreut" (זָרַע = זָרָה) und die bevorstehende Ausrottung des regierenden Königshauses (Jeroboam II., der vierte Dynaste aus dem Hause Jehu, ist in Gemäßheit der Weissagung [4. Regg. X, 30] der letzte seines Stammes auf dem Throne) wird nur ein Wahrzeichen sein für den alsbald[1]) nachfolgenden Sturz des Reiches Israel selbst (Oseas I, 4 et 5).

*) Vgl. Scholz Anton, Kommentar zum Hoseas, Würzburg 1882.

[1]) Nach Jeroboams II. Tod (781) kam ein fast 10jähriges Interregnum; der 770 zur Herrschaft gelangte Zacharias regierte nur 6, dessen Nachfolger Sellum nur 1 Monat; unter Manahem (770—760) entrichtete Israel bereits Tribut an Assyrien (Phul); auf den abgöttischen Phacejah (760—758) folgte Phacee (758—738) — unter ihm die erste assyrische Deportation durch Theglathphalasar (Tiglatpilassar) — dann trat wieder ein 8jähriges Interregnum ein und zuletzt tauchte noch ein König auf, der εἰρωνικῶς Osee (= der Helfer, Heil) hieß (730—722); — gewiß ironisch war es wohl auch, daß Israel unter einem Osee fühlen mußte, nachdem es auf einen Osee (den Propheten nämlich) nicht hatte hören wollen. 722 erfolgte die zweite große Deportation nach Assyrien. (Cfr. 4. Regg. c. XV.)

Bei der Namengebung der spätergebornen Tochter: Lo Ruchamah (= sie, die Tochter Israel, findet kein Erbarmen = לֹא רֻחָמָה) gedenkt der Prophet bezeichnenderweise auch Judas. V. 7 (Kap. I): „Des Hauses Juda werde ich mich (vorerst noch) erbarmen; . . . doch (später) werde ich auch sie (die Angehörigen des Südreiches) nicht retten durch Bogen und Schwert, durch Roß und Reiter."

Die Geschicke beider werden sich unaufhaltsam erfüllen, weil (beziehungsweise wenn) keine Umkehr erfolgt.

Nach der Geburt des dritten Kindes — des Sohnes Lo 'Ammi (= Nicht mein Volk = לֹא עַמִּי), da die Erwählung Israels zum Volke Gottes vernichtiget erscheinen mußte: wird nun aber auch (I, 10) die einstige Wiederbegnadigung Israels aufs bestimmteste in Aussicht gestellt: „An dem Orte, da man zu ihnen sagte: „Nicht mein Volk seid ihr" — im Exile — wird man zu ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes (seid ihr)."

Besonders bedeutsam ist die Zusammenfassung Israels und Judas (V. 11): „Und sammeln werden sich die Söhne Judas und die Söhne Israels zumal und sich setzen Ein Haupt und hinaufziehen vom Lande (des Exils); denn groß ist der Tag Jezrahels." (Wieder wird Gott verstreuen heiligen Samen.) Die Messianität dieser Stelle leuchtet von selbst ein. Deutlicher noch zeichnet das 3. Kapitel die (nicht blos sühnende, sondern auch) heilende Wirkung des Exils — gleichsam eines Purgatoriums für die Abtrünnigen. Oseas läßt die Buhlerin viele Tage in Einsamkeit; „so wird auch Israel bleiben viele Tage ohne Fürsten und ohne König; ohne Opfer und ohne Altar; ohne Ephod und ohne Teraphim. Darnach aber erfolgt eine Umkehr zu Gott und zu David dem Könige" (III, 4 und 5).

b) Im Buche der Reden werden außer den dogmatischen Verirrungen Israels, der Hingabe an die verschiedenen Götzenkulte, namentlich auch die moralischen Verirrungen als Ursache der göttlichen Strafgerichte bezeichnet. „Blasphemie und Lüge; Mord, Diebstahl und Ehebruch häufen sich; Blutschuld reiht sich an Blutschuld" (IV, 2). Daneben fehlt aber auch nicht das abergläubische Befragen um die Zukunft aus Stäben; Baals- und Apiskult. Und da Juda Israel nachgeahmt in der Sünde, wird es auch in der Strafe ihm nachfolgen: „Stoßt in die Posaune zu Gabaah; in die Trompete zu Ramah (Örtlichkeiten im Stamme Benjamin!); schreie auf, Beth-Aven (= Bethel im Nordreiche) — dir im Rücken ist's Benjamin." V, 8. Das Gericht kommt gleichermaßen, wenn auch nicht gleichzeitig.

Insbesondere hinsichtlich Israels weissagt Oseas: „Ephraim ist geworden, wie eine verlockte Taube, die keine Einsicht hat; Ägypten rufen sie an; zu den Assyriern gehen sie" (VII, 11).[1]) Schwierig erscheint IX, 6: „So wird denn auch Ägypten sie sammeln; Memphis sie begraben."

---

[1]) Man vgl. damit 4. Regg. XVII, 4; Osee hatte mit dem Pharao Sooder Schabaka (ka ist der äthiopische Artikel) der Hieroglyphen, = Sevech der Keilinschriften,

Manche Ausleger denken hier an eine Metonymie Ägyptens für Assyrien, Memphis für Ninive. Allein die wörtliche Deutung läßt sich, scheint es, kaum umgehen. Was liegt auch näher, als anzunehmen, gelegentlich der assyrischen Invasion Samariens werden viele die Flucht nach Ägypten ergriffen haben — jedenfalls ist ein Fliehen nach entgegengesetzter Richtung vor den Gewalthabern des Nordens durch Elias bezeugt, 3. Regg. c. XVII —, wie ein derartiges Entrinnen vieler bei der späteren chaldäischen Invasion Jerusalems thatsächlich erfolgte?[1]) (Vgl. Jeremias XLII, 14 und 4. Regg. XXV, 26.) Übrigens läßt der Prophet im 10. Kapitel und öfters erkennbar genug verstehen, daß das Gros der Bevölkerung des Nordreiches in Assyrien sein Exil finden werde. Nachdem er in elegischer Klage den Unterschied zwischen einst und jetzt geschildert: „Da Israel Knabe war, liebte ich ihn und aus Ägypten berief ich meinen Sohn" (XI, 1),[2]) fügt er ibid. V. 5 hinzu: „Doch (keineswegs gänzlich) soll Israel (zur wohlverdienten Strafe) nach Ägypten wiederum zurückkehren müssen; vielmehr Assur sei sein König, weil es sich nicht hat bekehren wollen."

c) Im Epiloge ist der wichtigste Vers wohl der letzte (V. 10 des Kap. XIV). „Wer ist weise (= tugendhaft) und versteht dieses? . . . Gerade sind die Wege des Herrn; die Gerechten wandeln auf ihnen, die Abtrünnigen aber straucheln darauf." Durch die Frageform gibt der Prophet zu verstehen, wie schwer es sei, den verkehrten Zeitgenossen begreiflich zu machen, was ihnen zum Heile gereicht; und doch wäre das von ihnen Geforderte so leicht; denn gerade, zum Ziele führend, sind die Wege Jahves; nicht viel verschlungen, wie des Lasters Pfade.

II. Daß Oseas der Verfasser des seinen Namen tragenden Buches sei, ist niemals bestritten worden. Äußerst schwierig jedoch hält es, Verlässiges, beziehungsweise Genaueres über die Persönlichkeit desselben, über den Ort seiner Herkunft und die Zeit seiner Wirksamkeit festzustellen. Die Tradition bei Pseudoepiphanius (de vitis prophetarum) nennt ein Belemoth, jene bei Pseudodorotheus (de vita et obitu sanctorum c. 41) ein Belemon im St. Issachar als seine Heimat. Auch Buch Judith VIII, 3 erwähnt ein Belemon in der Nähe von Dothain (aus des ägyptischen Josephs Jugendleben bekannt). Jedenfalls war Oseas ein Unterthan des Nordreiches, wie sich schon aus VII, 5 ergibt, wo Ephraims Herrscher als

---

Sua der Vulgata, ein Bündnis gegen Assyrien geschlossen, was seinen Sturz herbeiführte. Vgl. auch Schrader, Keilinschriften und Altes Testament, S. 156/7!

[1]) Bedeutsam ist auch die Stelle bei Josephus (bellum iud. VI, 9, 2), wonach Titus hunderte gefangener Juden in Ägypten ans Land gesetzt hatte: „τοῦ λοιποῦ πλήθους τοὺς ὑπὲρ ἑπτακαίδεκα ἔτη δήσας ἔπεμψεν εἰς τὰ κατ' Αἴγυπτον ἔργα." Nun mußten sie dort wieder frohnen wie vor der Befreiung durch Moses.

[2]) Cfr. Matth. II, 15.

„unser König" bezeichnet wird. Laut der Überschrift (I, 1) war der Prophet aufgetreten unter Ozias, Joathan, Achaz und Ezechias von Juda, sowie Jeroboam (II.) von Israel. Da nun Ozias (811—759); Ezechias (727—699) zu regieren anfing, wogegen Jeroboam II. von 824—783 herrschte; so läßt sich aus den angegebenen Daten nur erschließen, daß Oseas etwa von 785—725 prophetisch wirksam war, daß er mithin, weil ein Prophet vor dem 30. Jahre nicht öffentlich zu verkünden pflegte, sicherlich das Greisenalter von ungefähr 90 Jahren erreichte.

Verfehlt wäre es, aus der Erwähnung von Galaad (XII, 12) den Schluß zu ziehen, weil die Bewohner dieses ostjordanischen Gebietes schon von dem Assyrer Theglathphalasar (4. Regg. XV, 29) hinweggeführt worden waren, es müßte Oseas vor dieser um 740 unternommenen Expedition seine Laufbahn beendiget haben. Denn in diesem Falle würde er ja den Regierungsantritt des Ezechias, eben das Jahr 727, nichtmehr erreicht haben. Dem steht nicht der Einwand entgegen, als wären bei solcher Voraussetzung die Weissagungen des Propheten nunmehr vaticinia post eventum, da ja der Prophet seine Vorträge zu verschiedenenmalen und jedenfalls lange vor ihrer schriftlichen Fixierung gehalten hatte. Andrerseits dürfte die X, 14 vom Propheten erwähnte Greuelszene des Salmana (nach der M. Schalman bei Beth-Arbel, d. i. Arbela in Galiläa) auf die 4. Regg. XVII, 3 berichtete Invasion des Salmanassar unter Israels letztem Könige, Osea (730—721), zu beziehen und damit ein terminus ad quem gegeben sein.[1]) Daß der Prophet die Schlußkatastrophe, Samarias Untergang, noch erlebte, ist dagegen durch den ganzen Tenor seines Weissagebuches, welches Israel immerhin noch als selbstständigen Staat kennt, ausgeschlossen.

III. Thörichterweise wurde zwar nicht in blasphemischer Absicht, aber nichtsdestoweniger in grundverkehrter Ansicht behauptet, Gott hätte in den dem Propheten befohlenen symbolischen Handlungen (c. I und III) vom Verbote der Unzucht für den betreffenden Fall dispensiert, beziehungsweise den Ehebruch sanktioniert. Indem man dem Propheten die Eingehung zweier Ehen geboten sein läßt, scheut man sich auch nicht, eine direkte Aufforderung zur Bigamie von Gott selbst ausgehen zu lassen. Das Verfängliche eines solchen Vorgehens wird dadurch kaum gemildert, daß man an die Stelle äußerer, geschichtlicher Handlungen innere, visionäre Erlebnisse setzt. Wären derlei Insinuationen berechtiget, so könnte man

---

[1]) Viele, auch Scholz im angezogenen Kommentar zu X, 14, denken hiebei freilich an iudd. VIII, 18, 19 (Ermordung der Brüder Gedeons durch Zalmuna); sie müssen dann aber eine Textesänderung vornehmen und statt ארבאל vielmehr ירבעל lesen. — Schrader, a. a. O. S. 284 denkt an einen Moabiterfürsten Salman, der in einer Prunkschrift des Tigleth-Pileser erwähnt wird.

sich freilich nicht wundern, wenn man an Interpolationen dächte, auch ohne daß der nebensächliche Umstand betont würde, wonach der Prophet in den beiden ersten Kapiteln von sich in der dritten, durch alle folgenden aber in der ersten Person redet. Allein es ist thatsächlich nur von einer Ehe die Sprache, welche Oseas allerdings mit einer Buhlerin abzuschließen hat, jedoch mit der zuletzt auch erreichten Absicht, dieselbe wirklich zu bessern.

Bereits die heiligen Augustinus (contra Faustum XXII, 5) und Hieronymus (comment. in Oseam I, 1) hoben hervor, daß die eingangs des Buches erwähnte Symbolik, richtig verstanden, nichts Bedenkliches habe. Der Versuch, den Inhalt des Kapitels III von einem bloßen Vormundschaftsverhältnis oder einem Patronate des Oseas gegenüber einem zweiten verlorenen Weibe zu verstehen (so Reischl), würde zwar die nun einmal entschieden unmögliche Bigamie beseitigen, dürfte aber am Wortlaute des Textes scheitern; denn wenn es III, 3 heißt: „Viele Tage sollst du ohne Mann sein und meiner harren" — so muß das doch wohl von einem ehelichen Bande genommen werden.

Aus unzulänglichen Gründen wurde von manchen die Echtheit der Überschrift bestritten. Die Erwähnung mehrerer Könige Judas vor dem einen Könige des Nordreiches durch einen Angehörigen des Nordreiches erklärt sich genügend aus dem theokratischen Standpunkte des Verfassers, der nur in Davids Nachkommen die legitimen Herrscher sehen konnte. Wenn derselbe sodann von den Königen des Nordreiches überhaupt nur Jeroboam II. nennt, so mag das aus dem Umstande zu erklären sein, daß dieser König (vgl. 4. Regg. XIV, 27) als Nachkomme des Baalsgegners Jehu doch noch nicht in dem Grade vor Gott verwerflich erschien, wie die nachfolgenden Schattenfürsten Israels.

IV. a) Die Sprache des Propheten verrät den Galiläer durch einige seltenere Wortformen aramäischer Färbung (IV, 6; VI, 9; X, 14; XI, 4); auch fehlt es nicht an auffälligen Satzkonstruktionen (so IV, 4; VII, 16; IX, 8; XI, 7). Doch gerade diese Erscheinung, weil mit der Persönlichkeit des Verfassers durchaus im Einklange, gibt die sicherste Gewähr, daß der vorhandene Text im ganzen unverändert sich erhalten.

b) Ein sprechender Beleg für die hohe Bedeutung des Propheten liegt wohl schon in der häufigen Benützung desselben durch die neutestamentlichen Schriftsteller. Nicht nur daß Jeremias zahlreiche Anklänge an Oseas enthält (man vgl. Jeremias III, 18 und Oseas II, 15 sqq.; Jeremias IV, 3 und Oseas X, 12 u. s. f.); auch Matthäus citiert mehrmals den Oseas (II, 15 — die Flucht nach Ägypten [Oseas XI, 1]; XII, 7 — Erbarmen will ich und nicht Opfer [Oseas VI, 6]); ebenso Paulus (im Römerbr. IX, 25 — zum Nichtmeinvolk wird Gott sprechen: Mein Volk u. s. f. [Oseas I, 10] — bezüglich der Berufung der Gläubigen aus dem Juden- und Heidentume; im 1. Korintherbr. XV, 54 — die Besiegung des Todes [Oseas XIII, 14]); desgleichen Petrus (1. Petrus II, 10) — die Hochwürdigkeit des christlichen Volkes (Oseas II, 24).

Richtig ist, daß der Prophet in seiner messianischen Heilsverkündigung der Heiden nicht ausdrücklich erwähnt (wie Amos, Michäas, Isaias und fast alle folgenden Propheten). Er erscheint insofern, als hauptsächlich nur Israels Zukunft seine Seele erfüllt, — selbst Judas wird nur nebenbei gedacht — als ein Nationalprophet im strengsten Sinne (wie etwa der spätere Nahum). Aber daß er nun nicht im exklusiv pharisäischen Sinne das Heil auf sein Volk einschränken wollte, darf man aus seinem Schweigen ganz gewiß nicht folgern; denn einmal stand der Prophet vollständig auf dem Boden der Torah, auf welche er unzähligemal Bezug nimmt; die Torah aber lehrt, daß in Abraham alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Daß ferners der Prophet auch nicht in exklusivem Sinne verstanden zu werden pflegte, beweist die zuvor angeführte Verwertung von Oseas I, 10 im Römerbriefe durch Paulus, der als Schüler Gamaliels zugleich Träger der überlieferten Auslegungsweise der Schrift durch einen der einsichtsvollsten unter den Rabbinen war. Die Kirche ehrt das Andenken des Propheten am 4. Juli.

S. O. ist das Buch vom 4. Sonntage im November ab.

Am Feste fuga domini (17. Februar) wird die erste Lektion der 1. Nokturn aus c. XI des Oseas genommen; in der Charfreitagsliturgie ist die erste Lesung aus Oseas c. VI, 3 sqq. entlehnt („nach 2 Tagen wird Gott uns wieder lebendig machen; am 3. Tage wird er uns erwecken." — Lebendigste Hoffnung auf ein künftiges Ostern!); wenn die Kirche dagegen in feria VI$^{ta}$ quattuor tempp. septembris als Epistel Oseas c. XIV wählt, so soll nach dem Willen derselben sicherlich der Prophet uns lehren, wie nur Buße (Fasten) die Gnade erneuten Wachstums (die Bedeutung der Priesterweihe für die Katholizität der Kirche) vermittle.

ad IV. a) Über den Stil des Oseas fällt der heilige Hieronymus (praef. ad 12 prophett.) das Urteil: „commaticus est et quasi per sententias loquens." Die Bilder wechseln äußerst rasch; die Diktion ist sententiös. So ist unter anderm z. B. das sprichwörtlich gewordene Diktum: „Wer Wind säet, wird Sturm ernten" aus Oseas VIII, 7 geflossen.

Sein elegischer Grundton macht ihn teilweise dem Jeremias verwandt; doch überwiegt die Hoffnung den Schmerz bei ihm schneller als bei jenem größten Tragiker unter den Propheten. Sehr wahr malt ein Neuerer[1]) die Darstellungsweise des Oseas: „Seine Worte sind wie Pulsschläge eines Fiebernden; seine Rede ist wie ein Glutstrom von Thränen; sein Buch wie ein wilderregtes Meer tiefer Empfindungen, aber mit dem überall durchsichtigen Grunde der unauslöschlichen, in ihrem Wesen sich immer gleichbleibenden Liebe Jahves." Die sprachlichen Eigenheiten anlangend, befremdet z. B. IV, 6 die Form: אֶמְאָסְךָ = ich will verstoßen dich (ein א paragog., statt ה.)

---

[1]) Bei Keil, Einleitung S. 306.

VI, 9 lautet der Infinitiv Piel von חָכָה = erwarten anstatt חַכּוֹת vielmehr חַכֵּי; X, 14 ist קָאם zu lesen für קָם; XI, 4 אוֹכִיל als fut. Hifil von אָכַל — anstatt אַאֲכִיל.

An auffallenden Konstruktionen mögen nur verzeichnet sein IV, 4: כְּמְרִיבֵי כֹהֵן = Wie Streitende mit dem Priester, folglich der constructus an Stelle der Präposition; oder VII, 16: יָשׁוּבוּ לֹא עָל — sie wenden sich zurück — nicht nach oben! (עָל hier adverbiell gebraucht). IX, 8 wird צָפָה mit עִם verbunden, statt mit dem Acc.; endlich noch XI, 7: אֶל־עַל = beim: „auf!" (nämlich ruft man zu: „Auf" — den Kopf, so ... erheben sie ihn doch nicht u. s. w.)

Eine bemerkenswerte Ausdrucksweise findet sich noch V, 13 und X, 6, wo der Assyrer מֶלֶךְ יָרֵב heißt, „der König Streiter", augenscheinlich eine Anspielung auf einen der Großkönige Assyriens jener Tage.[1])

b) Die Hauptbedeutung des Oseas liegt darin, gezeigt zu haben, wie zunächst für das Nordreich, infolge eigener Verschuldung das göttliche Strafgericht hereinbrechen werde. Doch schloß er das Buch der Symbole sowohl als auch das Buch der Reden mit dem tröstlichen Ausblicke in eine messianische Zukunft. Diese beiden Grundgedanken: Strafandrohung, aber auch Gnadenverheißung kehren zumal bei den vorexilischen Propheten immer wieder; nur wird bald das eine, bald das andere Moment stärker betont.

Bei den exilischen und nachexilischen Propheten rückt natürlich an die Stelle der Strafandrohung vielmehr Aufrichtung des Volkes, dasselbe vor gänzlicher Verzagtheit zu bewahren, zugleich unter Androhung von Strafgerichten — nunmehr an die Heidenvölker. Aber auch schon bei den vorexilischen Propheten — den Oseas abgerechnet — wird der Bestrafung der Heidenvölker bald mehr, bald weniger lebhaft gedacht.

So ist es im wesentlichen dieselbe Aufgabe, welche alle mit denselben Mitteln zu lösen trachten, wenngleich die Verschiedenheit der persönlichen Individualität, der Zeitverhältnisse und anderer Umstände sich dabei geltend machte. So wirkte, die Mission des Oseas an das Nordreich ergänzend, in demselben Geiste für das Südreich

## B. Joel.

### §. 27.

I. Sein Büchlein zerfällt in zwei Reden, welche nach der masorethischen Abteilung über je 2 Kapitel sich ausdehnen;

a) in der ersten Rede (c. I und II M.; I — II, 27 V. [und S.])

---

[1]) Vgl. Schrader a. a. O. S. 281. Eine Analogie böte vielleicht das moderne „il re galantuomo".

kündet der Prophet unter dem Symbole einer gewaltigen Heuschreckenplage das Hereinbrechen eines mächtigen Volkes von Norden her (II, 20) über Juda und Sion mit seinem Tempel an; infolge der allgemeinen Kalamität wird man selbst die Opfer einstellen müssen; doch durch aufrichtige Buße läßt sich der Zorn des Ewigen wieder besänftigen; „ein Regen zur Gerechtigkeit" *) wird fallen; Überfluß wird sein an Getreide, Wein und Öl und der Gott des Bundes wird Wohnung nehmen unter seinem Volke immerdar (II, 23, 24, 27). Augenscheinlich weist damit der Prophet auf den Messias hin und seine Kirche; denn im zorobabelischen Tempel gab es keine Schechinah.

b) In der zweiten Rede weissagt der Prophet, daß eine allgemeine Geistesausgießung erfolgen werde (c. III M.; II, 28 sqq. V. [und S.]).

Doch alsbald schaut sein prophetisches Auge das Ende der Zeiten; verkündet er die Zeichen, welche dem letzten Gerichte vorausgehen werden; im Thale Josaphat sollen die Völker zusammenkommen; daselbst wird der Ewige mit den Bedrängern seines Volkes Abrechnung halten; in dem letzten großen Entscheidungskampfe werden die Gerechten siegen; die Büßer, und selbst wenn sie Sodoms Sünden auf sich hätten (Befruchtung des Thales Sittim [IV, 18 M. III, 18 V. [und S.]]), sollen gerettet, die Unbußfertigen aber verstoßen werden; dauernd wird der Ewige thronen in Sion (dem himmlischen Jerusalem). (c. III und IV M.; II, 28—III V. [und S.]).

I. a) Der Prophet wendet sich fragend an die Greise, deren Erinnerungen am reichsten, ob sie je eine Heuschreckenplage gesehen, wie die von ihm als bevorstehend geschilderte. Vier Arten: Gasam, Arbeh, Jelek und Chasil[1]) vereinigen sich, um allen Vorrat aufzuzehren und so eine furchtbare Hungersnot herbeizuführen, „zur Ahndung der Unmäßigkeitssünden".

„Entschwunden ist Opfer und Weinspende aus dem Hause des Herrn; es trauern die Priester, die Diener des Herrn; denn die Heuschrecken verheerten den Weinstock, wie sie verheerten das Ackerland." (I, 9 und 10.)

Darum ergeht Aufforderung zu einem Fasten- und Buß- und Bettage.

Prachtvoll ist der Vergleich der Heuschrecken mit einem Kriegsheere durchgeführt. „Gleich Helden laufen sie; wie Kriegsmannen ersteigen sie die Mauern; alle gehen auf ihren Wegen und weichen nicht von ihren Pfaden." (II, 7.) Wegen Deuteron. XXVIII, 38 und 3 Regg. VIII, 37 schon dürfte übrigens die Heuschreckenplage immerhin, wie symbolisch, so physisch zu fassen sein. Sehr zutreffend bemerkt Schegg[2]): „Die beiden Brennpunkte, um welche sich die

---

*) Freilich läßt sich das hebr. מוֹרֶה לִצְדָקָה auch durch „Lehrer der Gerechtigkeit", sowie durch „Regen zur rechten Zeit" übertragen; es liegt in מוֹרֶה eine Homonyme vor.

[1]) Reinke, messs. Weissagungen, III. Bd. zur Stelle übersetzt: Nager, Heuschrecken, Lecker und Fresser.

[2]) Geschichte der letzten (= kleinen) Propheten I, 50.

Weissagung wie in einer Ellipse bewegt, Heuschrecken und Völker, sind nicht disparate, nur zufällig miteinander verbundene, sondern zusammengehörige Größen; ... Natur- und Völkerleben ist in Opposition — im Kampfe mit Israel." Zuletzt wird — nachdem Umkehr beim Volke eingetreten — „der Nördliche"[1]) vernichtet; aber auch die Heuschrecken werden nach allen Richtungen auseinandergejagt und an Israel wird vom Ewigen zurückerstattet, daß es reichlicher[2]) besitzt, denn zuvor.

b) In der zweiten Rede (einer teilweisen Parallele zu Aggäus II, 7) erweist sich Joel als propheta confirmationis. „Ausgießen will ich meinen Geist auf alles[3]) Fleisch; weissagen werden eure Söhne und Töchter." (III, 1 M. II, 28 V.) Damit vergleiche man Apostelgeschichte II, 16.

Nahe damit zusammen rückt der Prophet die eschatologische Weissagung vom Weltgerichte. „Tyrus, Sidon und die Philistäer sollen sich verantworten, weil sie die Söhne Judas und Jerusalems den Joniern (Jewanîm = Griechen) verkauften." Mit diesen standen die Phönizier, wie namentlich aus Ezechiel[4]) hervorgeht, in lebhaftem Handelsverkehre, wie ihrerseits die Israeliten mit den Sabäern oder Arabern.[5]) Zuletzt erfolgt die vollkommenste *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*.[6])

II. Daß Joel der Verfasser dieses prophetischen Buches sei, wird nicht in Frage gestellt. Während aber die Überlieferung den Joel zum *σύγχρονος* (Zeitgenossen) des Oseas macht, wofür auch die Anreihung seiner Prophezie an jene des Oseas im Kanon spricht, wird neuestens — von Hilgenfeld,*) Merx**) und Scholz Anton***) — derselbe der nachexilischen Zeit zugewiesen und zu einem Zeitgenossen des Darius Hystaspes gemacht.†) Näheres über die Person des Verfassers ist nicht bekannt. Aus Joel I, 9, 13, 16; II, 1, 14, 17 erschloß man seine Zugehörigkeit zum Stamme Levi.

Hinsichtlich der Zeit, welcher der Prophet angehört, herrschen die größten Schwankungen. Aus dem Umstande, daß die Edomiter bei ihm selbständig er-

---

[1]) Ob dabei an Assur oder Babel zu denken, muß dahingestellt bleiben.

[2]) Die Rechtfertigung im Messiasreiche versetzt in einen status naturae elevatioris. — Die „felix" culpa nach dem praeconium paschale.

[3]) Dies ist zu betonen gegen Calvin, der sich wider die allgemeine Spendung des heiligen Firmungssakramentes aussprach und die charismatische Begabung über Gebühr preßte. S. bei Oswald in der Sakramentenlehre[2] I. S. 250 ff.

[4]) c. XXVII, V. 13.

[5]) Joel III, 8 V.; IV, 8 M.

[6]) Actt. app. III, 21.

*) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie IX, 4.

**) Kommentar zum Joel 1879.

***) Kommentar zum Joel 1885.

†) Scholz a. a. O. S. 16.

scheinen (III, 19 resp. IV, 19), welche doch durch Amasias (840—811), den Nachfolger des Joas von Juda, wieder unterworfen wurden;[1]) folgerte man, daß er noch vor 840 gestorben sei.

Bei dieser Voraussetzung wäre aber Joel, nicht Oseas, der erst unter Ozias (frühestens also 811) auftrat, der älteste der Propheten — im Widerspruche mit der oben angezogenen Überlieferung. Man muß deshalb annehmen, daß die durch Amasias wieder unterworfenen Edomiter neuerdings ihre Unabhängigkeit erlangten, was bei der Minderjährigkeit des Ozias (2 Chr. XXVI, 1) leicht begreiflich wird; daß mithin auch Joel unter Ozias auftrat, nur daß Oseas ihn wohl lange überlebte.

In jüngster Zeit wurde indes reichlich Material zusammengelesen, um den nachexilischen Charakter des Joel zu erweisen. Mit recht kann Scholz,[2]) einer der eifrigsten und gewiß auch tüchtigsten Anwälte dieser Hypothese, die Behauptung jener zurückweisen, welche Joel IV, 19 (die Edomiter haben unschuldiges Blut im Judenlande vergossen,) mit 2 Chr. XXI, 8—10 in Verbindung bringen wollen. (Niedermetzelung von Juden durch Edomiter — gelegentlich des Abfalles unter König Joram — und zwar in Edom selbst.) „Unschuldiges Blut vergießen" ist der stehende Ausdruck für Justizmorde, paßt also nicht auf das beigezogene Ereignis; auch die Örtlichkeit — dort Juda, hier Edom — harmoniert nicht. Es wird überhaupt nicht möglich sein, die von Joel ins Auge gefaßten historischen Situationen mit Bestimmtheit anzugeben; dafür sind der Anhaltspunkte zu wenige. Nach Joel erscheinen 4 Völker: Tyrus und Sidon, Philistäa, Edom und Ägypten feindselig gegen Juda. Unrichtig ist es nun aber auch, wenn Scholz (S. 5. S. 81) aus c. IV des Joel eine Bekriegung Judas durch Tyrus und Sidon herleitet, und nun, weil Israels Geschichte von einem solchen Kriege nichts weiß, an Stelle der historischen die eschatologische Deutung beim Propheten setzt; Tyrus und Sidon seien unter dem letzten feindlichen Heere[3]), welches in der Endzeit vor Jerusalem rücke. Aber von einem Kriege seitens Tyrus und Sidon u. s. f. redet Joel überhaupt nicht; er spricht nur von einem Sklavenhandel, welchen die genannten Handelsvölker allerdings mit israelitischen Gefangenen betrieben; und dafür, daß in der vorexilischen Zeit die Tyrier u. s. w. in dieser Richtung auch gegen Israel gefehlt hatten, kann namentlich nach der Apostrophe an Tyrus (resp. Sidon) bei Isaias[4]) und zumal

---

[1]) 4. Regg. XIV, 7.

[2]) A. a. O. S. 4.

[3]) Auch Judith II, 28 wird bei dieser Gelegenheit angezogen; vom Standpunkte des Verfassers aus nur konsequent, da er ja auch im Buche Judith keine Geschichtserzählung, sondern die Gerichtsverkündigung — eine Prophezie — erblickt. Nachdem Scholz überhaupt nur eine eschatologische Deutung des Joel anzuerkennen vermag, muß er auch „den Nördlichen" (II, 20) vom letzten Feinde des Gottesvolkes verstehen und kann ihm auch der Inhalt des Buches nur aus einer Rede bestehen, welche im letzten Kapitel ihre nähere Erklärung finde.

[4]) c. XXIII, 12.

Ezechiel[1]) doch kaum ein Zweifel sein. Die weiterhin den Anhängern der überlieferten Meinung schuldgegebene Deduktion im Zirkel, soferne diese die Parallele mit Joel in Amos, Isaias u. s. f. für Entlehnungen aus Joel ansehen, statt umgekehrt, kann solange nicht für zutreffend gelten, als die Vertreter der neuen Hypothese nur mit inneren Gründen (Stil, Diktion,[2]) Inhalt, Tendenz u. s. f.) operieren, weil man mit diesen Waffen nie eine Entscheidung herbeiführen wird, da innere Gründe über Wahrscheinlichkeit nicht hinausführen; erst wenn durch ein neues äußeres Zeugnis das alte äußere Zeugnis der Überlieferung — eines Hieronymus (prolog. in 12 prophett. m.) und Cyrill. Alex. (prooem. in 12 prophett. min.) entwertet wäre, müßte man die bisher allgemein festgehaltene Annahme fallen lassen.

Hinsichtlich der Person des Propheten sei noch hinzugefügt, daß nach der freilich nicht gut beglaubigten Angabe des Pseudoepiphanius II, 245 Joel in einem Dorfe des Stammes Ruben geboren wäre. Damit wäre indes seine Zugehörigkeit zum Stamme Levi noch nicht gerade verneint, da ja Levitenstädte auch innerhalb des Stammgebietes von Ruben lagen. Nicht ganz sicher gilt auch die Deutung des Namens Joel. Wiewohl kaum zu bezweifeln, daß als dessen Synonymon אליהו = Gott ist Jahve — zu nehmen sei; so meinten doch andere,[3]) in diesem Falle würde wenigstens יְהוֹאֵל geschrieben sein, um der Verwechslung mit dem Partizip von יָאַל = אוּל = können vorzubeugen; jedoch eine solche Verwechslung ist schon deshalb nicht leicht möglich, weil man ja das Part. nicht mit Cholem plene schreibt.

III. Um die am Schlusse der ersten Rede angedeutete Erneuerung und Verklärung der Natur, welche auch die protomessianische Zeit — die erste Ankunft des Erlösers — bezeichnen soll, weniger befremdlich zu finden, wolle nur nicht übersehen werden, daß in den Sakramenten und zumal auch in den Sakramentalien = Natursakramenten bereits eine teilweise Verklärung der Natur eingeleitet ist, insoferne hier das natürliche Element Träger übernatürlicher Kräfte (beziehungsweise Nutrimente) wird. Übrigens ist die Integrität des Prophetenbüchleins zu keiner Zeit angefochten worden.

---

[1]) c. XXVIII, 16; 18; 24.

[2]) Scholz S. 39 urgiert z. B. das Wort מְמַגְּרוֹת (Joel I, 17) = Tennen neben פְּרָדוֹת = Körner und מְגָרְפוֹת = Schollen als Aramaismen; allein sie sind zugleich ἅπ. λεγόμ., können also, da ja der ganze hebräische Sprachschatz im Kanon gewiß nicht erschöpft ist, auch echt hebräische Wörter sein.

[3]) Z. B. Schegg im Kommentar zu den kleinen Propheten I. S. 173 Anmerk. Er meint Joel sei = der Wollende, Willenskräftige. Der heilige Hieronymus erwähnt auch noch die Deutung: der Anfangende, gleichsam als wäre Joel der den Reigen der Propheten Eröffnende. Allein יָאַל hat erst im Hifil die Bedeutung: anfangen; יוֹאֵל könnte höchstens als Jussiv stehen: Er (etwa Gott) möge anfangen!

Den Propheten, wie den Aposteln ist es gemeinsam, die Ankunft des Herrn (dort zunächst die erste; hier natürlich nur die zweite) sich nahe bevorstehend vorzustellen oder sie wenigstens so darzustellen. Und nun soll schon in Verbindung mit der ersten Ankunft des Herrn der geistigen, übernatürlichen Apokatastasis oder Wiederherstellung auch eine natürliche, genauer eine Apokatastasis in der Natur, zur Seite gehen; doch die volle Verklärung, der neue Himmel und die neue Erde des Apokalyptikers[1]), wird erst der Wiederkunft des Herrn sich anreihen. Noch besteht die Klage des Apostels im Römerbriefe (VIII, 22) zu rechte, welche Friedrich v. Schlegel so herrlich paraphrasierte in den Worten:

Noch deckt ein trüber Witwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein;
Bis einst der Schleier wird gehoben,
Muß stetig Klaggesang erhoben
Von allem, was da atmet, sein.
Es geht ein allgemeines Weinen,
Soweit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur;
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Kreatur.

Im übrigen wurde die Integrität des Joel so wenig angefochten, daß von Neueren vielmehr sogar Stellen, wie Michäas IV, 1—3; Isaias II, 2—4 als Entlehnungen aus einem verloren gegangenen Vaticinium des Joel hingestellt wurden[2]), allerdings ohne genügende Begründung.

IV. a) Das dem Umfange nach kleine, dem Inhalte nach aber um so größere Büchlein wurde bei den Propheten Amos (IX, 13 und Joel IV, 18 M.), Jonas (III, 9 und Joel II, 14), Isaias (XIII, 6 und Joel I, 15), Michäas (VII, 10 und Joel II, 17), Sophonias (I, 15 und Joel II, 11), sowie namentlich Jeremias (XXX, 7 und Joel II, 2); aber auch bei neutestamentlichen Schriftstellern, z. B. Römerbr. X, 13 (Joel II, 32) und dem Apokalyptiker VI, 12 (Joel II, 11) verwertet, so daß schon hieraus auf die Richtigkeit des Textes ein günstiger Schluß abgeleitet werden kann.

b) Die ethisch-dogmatische Bedeutung des Joel gipfelt darin, daß aus ihm die Verdienstlichkeit des Fastens und der guten Werke überhaupt gefolgert werden kann; von besonderer Wichtigkeit sind außerdem seine messianischen und eschatologischen Weissagungen. Die Kirche ehrt das Ge-

---

[1]) apoc. Joannis c. XXI, 1.
[2]) Vgl. Keil a. a. O. S. 312, Note 3.

dächtnis an ihn unterm 13. Juli. S. O. ist Joel an der feria III^tia post dominic. IV^tam novembr. Sehr passend wird am Aschermittwoch die Epistel aus Joel c. II entnommen (Aufforderung zu nicht blos äußerem, sondern auch innerlichem Fasten); auch in feria VI^ta quattuor tempp. pentec. wird die Epistel, in sabbato postridie die erste der (sogenannten) Prophezien aus Joel c. III M. (c. II V.) — die Weissagung von der Ausgießung des heiligen Geistes — herbeigeholt.

ad IV. a) Das Bestreben, den Propheten in die nachexilische Zeit herabzusetzen, hatte zur Folge, daß man auch die Reinheit seiner Sprache und den wahrhaft originellen Glanz seiner Diktion bemängelte. „Die Glätte seiner Sprache ist nur das Ergebnis seiner Studien, eine Renaissanceerscheinung (!), eine Stilgewandtheit, die mehr der Sprache der jüdischen Liturgie in dem Machsor (dem Gebetbuche der Juden) als der eines Amos und Hoseas gleicht.“[1]) Und doch sind mit Sicherheit nur zwei Aramäismen im Buche zu verzeichnen: II, 20 das Substantiv צַחֲנָה = foetor, von der nur im Syrischen gebräuchlichen Vokabel zechan = unrein sein; desgleichen IV, 11 (resp. III, 11) הַנְחֵת — eine Aphelform mit eingeschobenem נ von חֵתַת statt אֵנְחַת = schrecken, verwirrt machen.

Der Textesvarianten sind nur wenige; z. B. I, 5 gibt die V.: ululate, qui bibitis vinum in dulcedine, während das hebräische: הֵילִילוּ כָּל־שֹׁתֵי יָיִן עַל־עָסִיס vielmehr die Übersetzung fordert: „Heult, alle die ihr trinket Wein, wegen des süßen Mostes u. s. f., da עַל־עָסִיס von הֵילִילוּ abhängt.

II, 23 liest die M.: בָּרִאשׁוֹן = am Anfange; dagegen die P. aïch demen lakedam, die S. *καθὼς ἔμπροσθεν*, die V. sicut in principio; ihnen hat offenbar בָּרִאשׁוֹן vorgelegen.

Noch mag Erwähnung finden, daß Petrus in der Apostelgeschichte II, 17 die berühmte Stelle Joel III, 1 (V. II, 28) אַחֲרֵיכֵן, bei den LXX *μετὰ ταῦτα* = darnach, in das stets von der messianischen Zeit verstandene: *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* — in den letzten Tagen, mithin in eine bestimmtere Fassung abänderte.

b) Eine hervorragende Bedeutung dürfte namentlich dem V. 32 des Kapitels II (V.) = III, 5 M. zu eigen sein. Während bei Oseas nur die Wiedervereinigung Israels mit Juda unter David (III, 5) in Aussicht gestellt ist, dürfte nichts verbieten, Joel a. a. O. II, 32 (resp. III, 5 M.) um so mehr allgemein, auch auf die Heiden, zu deuten, als der Heidenapostel im Römerbr. X, 13 unverkennbar die gleiche, weiteste Fassung der Joelschen Stelle sich angeeignet. Immerhin noch unzweideutiger gelangt ein solches wahrhaft katholisches Moment zu siegreichem Durchbruche bei dem nun folgenden Propheten

[1]) So urteilt Merx in seinem Joelkommentar 1879.

## C. Amos.

### §. 28.

I. Seine — wie bei Oseas — in erster Linie der Bevölkerung des Nordreiches vermeinten Weissagungen ergeben nach ihrer schriftlichen Fixierung die nachstehende Gliederung: Auf eine Einleitung (c. I und II) des Inhalts — Gottes Strafgerechtigkeit werde über Heiden und Juden gleichmäßig ihre Rute schwingen, folgt das Vaticinium selbst mit 2 Teilen, wovon der erste (c. III—VI) (das Buch der Reden) drei Strafreden in sich schließt:

a) wider die Söhne Israels, welche fast ausnahmslos in die Gefangenschaft wandern müssen (c. III);
b) wider die Töchter Israels, welche wegen ihres entsittlichenden Einflusses ein besonders schweres Gericht über Israel heraufbeschwören (c. IV);
c) zusammenfassend wider das Haus Israel (und die Reichen auf dem Sion VI, 1), es werde weder Bigotterie hindern, daß es ins Exil wandere über Damaskus hinaus (V, 27) noch das Pochen auf materiellen Wohlstand das Geschick abwenden, daß ein heidnisches Volk (Assur) Israel zertrete von der nördlichsten Grenze seines Gebietes (Weg nach Emath, jetzt Hamah) bis zur südlichsten (Bach der Wüste [Araba] = Arnon) (VI, 15).

Im kleineren zweiten Teile, dem Buche der Visionen oder Symbole (umgekehrte Anordnung gegenüber jener des Buches Oseas) (c. VII—IX), werden dem Propheten in fünf Bildern die erst drohenden, dann jedoch unaufhaltsam nahenden Schrecken Israels vorgeführt.

a) Die Heuschrecken, welche Gott den Propheten schauen ließ, zogen wieder vorüber (VII, 1—3);
b) der Feuerbrand, womit die Sonne in der Vision des Amos das Land versengt hatte, wurde durch dessen Gebet wieder abgewendet (l. c. 4—6);
c) die Maurerkelle, welche der Ewige auf einer Mauer stehend in der Hand hielt, legt er weg. Er hört auf, der Baumeister Israels zu sein (weswegen nun auch, die es fortan bauen, sich vergeblich abmühen) (l. c. 7—17);
d) der Obsthacken, den der Herr dem Propheten zeigt, deutet an, daß Israel reif geworden für die Strafernte (c. VIII);
e) zuletzt fordert Gott vom Altare aus, mit dem Racheschwert bewaffnet, den Propheten auf, selbst bei der Zerstörung des Afterheiligtums*) Hand anzulegen, wie ein zweiter Samson, auf daß die

*) Bethel rectius Bethaven ist gemeint nach der Erklärung des heiligen Cyrill. Alex. zur Stelle!

Götzendiener unter seinen Trümmern begraben würden und die etwa hiebei noch Geretteten unter dem Racheschwerte fielen (c. IX, 1—10); nun aber schließt sich (Vers 11—15) die messianische Verheißung an, die (jetzt) zerfallende Hütte Davids werde (dereinst) nicht allein das auserwählte Volk, sondern auch die letzten Reste Edoms u. s. w. (Repräsentant der Heidenwelt) unter einem Zepter sammeln.

In der Einleitung (c. I—II, 16) erscheint der Grundgedanke durchgeführt, daß der gerechte Gott Heiden wie Juden gleichmäßig strafe, nachdem sie durch ihre Sünden einander gleich geworden. „Wegen drei Vergehen von Damaskus und wegen vier (sieben nicht blos die Zahl des Heiligen, sondern auch des Unheiligen: 7 Todsünden)[1] — wende ich es nichtmehr ab," nämlich das Strafgericht. Und wie in betreff der Syrer wird Gleiches ausgesagt in betreff der Philistäer (Gaza); der Phönizier (Tyrus); der Edomiter (Theman und Bosrah); der Ammoniter (Rabbah); der Moabiter (Carioth); der Juden (Jerusalem).

Doch nun gewinnt der Prophet mit der Rüge an Israel (im engeren Sinne): „Ich erweckte aus euren Söhnen Propheten und aus euren Jünglingen Nasiräer; . . . ihr aber gabet Wein zu trinken den Nasiräern und befahlet den Propheten: Weissaget nicht!" den Übergang zu den drei Strafreden an Israel.

Schon in der ersten kündiget Amos an, daß nur ein sehr kleiner Bruchteil der Gefangenschaft entrinnen werde.[2] „Wie wenn rettet der Hirte aus des Löwen Rachen zwei Knochen oder ein Ohrläppchen, so werden gerettet die Söhne Israels, welche wohnen in Samaria, ruhend auf Polstern von Damaskus (ausländische Luxusartikel)." (III, 12).

Die zweite Rede kehrt ihre Spitze hauptsächlich gegen die „fetten Kühe[3] auf dem Berge Samarias" — von der Üppigkeit der Frauen gemeint, deren entnervende Sinnlichkeit und selbstsüchtige Herzlosigkeit damit geahndet werden soll, daß man sie selbst an Spieße stecken wird und ihre Kinder an Fischhaken (IV, 2 sqq.).

Die dritte Klagerede hebt an: „Die Jungfrau Israel ist hingestürzt zur Erde; und niemand ist, der sie aufrichtet." (V, 2). „Man haßt die Gerechtigkeit, der Arme wird gedrückt, Häuser führt man auf aus Quadersteinen (die soziale Kluft erweitert sich zu einem gähnenden Abgrund), der Weise zieht sich zurück vom öffentlichen Leben, denn eine schlimme Zeit ist es" (l. c. V. 11 und 12). „Die Reichen schlürfen ihren Wein in Schalen, salben sich mit dem feinsten Öle und kümmern sich nicht um die Schäden Josephs. (Ephraim = Israel unter

---

[1]) Auch in der nordischen Mythologie sind 7 Nornen = Unglücksgöttinnen gezählt.

[2]) Es läßt sich wohl auch hieraus erschließen, was Oseas im 9. Kapitel gesagt, daß viele nach Ägypten sich flüchten werden.

[3]) Der Talmudtraktat Sifri (Cfr. Ugolini, thes. antiq. sacrae t. V. p. 49) versteht den Ausdruck von den parteiischen Richtern (אֲבִירֵתִי דַיָּנִים שֶׁלָּהֶם).

dem zweiten Jeroboam). Dafür sollen sie aber auch an der Spitze der Exilierten hinausziehen" (l. c. VI, 6 und 7).[1])

Im zweiten Teile zeigt Amos an dem Stufengange der verschiedenen Visionen, wie Gottes Langmut gegen Israel sich zuletzt erschöpft. Wichtig ist da im 7. Kapitel (V. 10—17) eine geschichtliche Episode, die Begegnung des Amos mit dem Pseudopropheten Amasias. Nachdem Amos den gewaltsamen Tod Jeroboams und die Gefangenschaft des nördlichen Volkes verkündigt hatte, wollte Amasias ihn nach Juda verweisen, damit er in Israel nicht länger die Ordnung störe; in Bethel, lautet die seltsame Begründung, sei der königliche Staats- und Nationaltempel (VII, 13), weswegen Amos hier nicht länger wirken dürfe. In moderner Sprechweise: Durch einen Fremden — Amos ist ja Judäer (vide sub II!) — darf eine Pastoration in Israel nicht ausgeübt werden. Amasias ist der vollendete Staatsprophet, welcher dem Könige auch in religiösen Dingen die unmittelbare, unbeschränkte Gewalt einräumt. Doch mit edlem Freimute beruft sich Amos auf seine höhere, göttliche Sendung; ihm ist es nicht ums reichliche Brot zu thun (Anspielung auf die hämische Bemerkung des Gegners V. 12), mit Maulbeerfeigen will er sich begnügen, aber auch den ihm von Gott gewordenen Auftrag ausrichten und demgemäß dem Amasias verkünden, daß es mit ihm und den Seinigen ein schlimmes Ende nehmen wird.

c. VIII, 9 wird mit denselben Zeichen (Verfinsterung der Sonne am hellen Mittage), wie sie dem allgemeinen Gottesgerichte in der erlösenden und richtenden Thätigkeit des Messias zur Seite gehen, auch das besondere Gericht über Israel angekündigt. Es entspricht das der prophetischen Perspektive, zufolge deren Vorbild und Gegenbild mitunter fast unvermittelt in einander geschoben werden. Überaus wichtig ist die messianische Schlußweissagung. Auf Israels Rückkehr wird keine zweite Verbannung mehr folgen (IX, 15 — der letzte Vers). Der Kirche ist eben Indefektibilität gewährleistet. Wie Amos am Eingange betont hatte, daß Heiden und Juden um der gleichen Sünde willen gleichmäßig bestraft werden sollen; so betont er am Schlusse, daß Heiden und Juden, wenn der Name des Herrn über sie angerufen worden, d. h. wenn sie dem Heilande Messias sich zugewandt haben, gleichmäßig das Heil finden sollen.

II. Der Verfasser des Buches ist unbestrittenermaßen der Prophet Amos, ein armer Hirte aus Thekua, südlich von Bethlehem, der in den Tagen des Ozias von Juda und Jeroboam (II.) von Israel weissagte — zwei Jahre vor jenem ungewöhnlichen Erdbeben, dessen auch der Prophet Zacharias (XIV, 5) als unter Ozias eingetreten gedenkt. Zum dritten-

[1]) V. 10 kann auch in der vielbesprochenen Leichenverbrennungsfrage den alttestamentlichen Standpunkt hervorkehren. Die Verbrennung der Leichen wird hier als etwas durchaus Abnormes hingestellt, was sich einzig durch die Not der Zeit erklären läßt, da die Massensterblichkeit die umständlichere Erdbestattung unausführbar gemacht.

male hatte Gott nun einen Hirten als Träger der Offenbarung erkoren: Moses — den priesterlichen Gesetzgeber, David — den theokratischen König und jetzt Amos — den Propheten. Priester, Könige und Propheten sind ja Vertreter desjenigen, der selbst der Hirte seines Volkes heißen wollte (Psalm XCIV, 7 V.). Die Kirche ehrt Amos unter ihren Heiligen nach dem martyrolog. Romanum unterm 31. März.

Der Name עָמוֹס √עָמַס bedeutet nach Hieronymus (praef. in Joel) so viel wie βαστάζων = portans = der Lastträger. In der That war es keine angenehme Aufgabe, welche dem schlichten Hirten von Thekua zufiel, die friedlichen Herden im Süden zu verlassen und nach Bethel zu gehen, um an diesem Sitze raffinierten Götzenkultes und eines servilen Afterprophetismus (s. Amasias) die schrecklichsten Strafweissagungen wider das übermütige Volk des Nordens zu verkünden. Zwar glaubten manche, aus der Bezeichnung נוֹקֵד [1]) zu anfang des Buches Amos schließen zu dürfen, derselbe sei ein reicher Herdenbesitzer gewesen, weil auch 4. Regg. III, 4 (vom Moabiterkönige Mesa) der Ausdruck in diesem Sinne vorkömmt. [2]) Dem steht entgegen VII, 14 unseres Buches, wonach Amos die Schafe hütete und sich mit wilden Feigen, der Nahrung des armen Mannes (analog die Ernährung mit Kastanien oder Melonen durch die Besitzlosen in den südlichen Ländern) — begnügte. Befremdlicher als die Wahrnehmung, daß auch ein in ärmlichen Verhältnissen lebender Mann, dem keine Bildungsmittel zugänglich gewesen, gleichwohl eine hervorragende Gesetzeskenntnis besaß; möchte die Selbstaussage des Amos (VII, 14) klingen: „Ich bin kein Prophet und auch keines Propheten Sohn." Dem Kontexte gemäß sprach aus den Worten keineswegs Ironie, etwa eine Anspielung auf den angemaßten Prophetencharakter des Amasias; vielmehr aufrichtige Bescheidenheit. [3]) Gegenüber den sogenannten heroischen Propheten der That — einem Elias, Eliseus — mochte Amos, der kein Wunderthäter, sondern nur ein schlichter Verkünder der göttlichen Strafaufträge sein sollte, kaum den Namen eines Propheten in Anspruch zu nehmen wagen. Jedenfalls wollte Amos auch dem Amasias bedeuten, wenn früher (cfr. 4. Regg. II, 3) in Bethel eine Prophetenschule bestanden, so habe er, Amos, weder die Neigung, noch den Beruf, die zerstörte wiederherzustellen. Die Nachrichten des Pseudoepiphanius c. XII, und des Pseudodorotheus (im chronic. paschale der Dindorf'schen Ausgabe I, p. 277) über das Ende des Amos haben in ihren Einzelnheiten nicht Glauben gefunden. Innerlich un-

---

[1]) Von נָקַד, dem arab. naḳada, punktieren, weshalb niḳud = der punktierte oder vokalisierte Text; naḳdan = der Hersteller eines solchen, s. allg. Einleitung §. 55, nun aber נוֹקֵד auch der Herdenbesitzer, der Hirte, weil derselbe seine Schafe durch ein besonderes Kennzeichen von den fremden absonderte.

[2]) So Bertheau Ernst, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1859). IV. S. 1612.

[3]) Schegg, Erklärung der kl. Propheten I. S. 336 ff.

wahrscheinlich ist es freilich nicht, daß Amasias — der Pseudoprophet und Apispriester — sich öfters thatsächlich an seinem Gegner vergriffen hätte; zuletzt habe ihn des Amasias Sohn mit einer Keule (clava)[1]) zu Boden geschlagen, worauf der Prophet halbtot in seine Heimat nach Juda gebracht und dort 2 Tage später verstorben sei.

III. Erheblicher ist die Frage, ob sich sogar für die vom Propheten angedeuteten Frevel der in der Einleitung erwähnten Heidenvölker etwa in den geschichtlichen Büchern des Kanon oder in Profanzeugnissen des Altertums Belege vorfinden. Darauf ist zu erwidern, daß Amos I, 3 (Syrien) mit 4. Regg. X, 32; ibid. XIII, 7; ferners Amos I, 5 mit 4. Regg. XVI, 9 sich berührt. Amos I, 6 ist eine Parallele zu Joel IV, 3 (resp. III, 3 V.). Amos I, 9—15 (Tyrus, Edom, Ammon) läßt sich durch die allgemeine Charakteristik, welche das biblische und außerbiblische Altertum diesen Völkern gibt, als hinlänglich begründet ansehen, wenn auch detaillierte Berührungspunkte fehlen. Was zumal von den Moabitern erzählt wird (Amos II, 1), daß sie den gefangenen Idumäerkönig verbrannten, erscheint nach dem grausamen Zuge, welchen 4. Regg. III, 26 von ihnen bewahrt hat (der Moabiterkönig schlachtet seinen eigenen Sohn als Götzenopfer) wohl verständlich. Über die ungewöhnlichen Ausschreitungen der orientalischen Völker gegenüber ihren Gefangenen haben namentlich altassyrische Darstellungen,*) welche der große Assyriologe Layard ans Licht gezogen, entsetzliche Gewißheit verbreitet. Es besteht somit kein Grund, auch nur die Einleitung des Amos hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit zu bezweifeln.

Der Prophet rückt den Syriern vor, daß sie Israeliten (Galaaditer) mit eisernen Schlitten gedroschen hätten. Aber laut 2. Regg. XII, 31 war sogar ein David — ausnahmsweise! — in solcher Weise gegen die besiegten Ammoniter verfahren; laut 4. Regg. X, 32 hatte Hasael[2]) von Damaskus in den Tagen des Jehu gegen Israel gewütet; l. c. c. XIII, 7 aber unter Joachaz — dem Nachfolger des Jehu, jedoch Vorgänger des Joas und Jeroboam II. — der König Benadad[3]) Israel gedemütiget. Was nun Amos I, 5 von einer Straftransportation der Syrier nach Cyrene (V.) = Aram Kîr M. —

---

[1]) Eine andere Lesart ist clavo (clavus = der Nagel, Keil, was eingetrieben wird, verwandt mit clava, Keule, womit man eintreibt.)

*) Vgl. die Wiedergabe derselben bei Riehm a. a. O. Art. Krieg.

[2]) Die Deutung des Namens — im Assyr. heißt er Hazaîlu, s. Schrader a. a. O. S. 104 — ist: „Gott sieht." Im Cylinder Asarhaddons werden auch arabische Fürsten dieses Namens aufgeführt.

[3]) בֶּן־הֲדַד nach den LXX *υἱὸς Ἀδερ* = wird in der That בֶּן־הֲדַר = Sohn des Adar (Saturn) gelautet haben; im Assyr. heißt er Binhîdri, was Schrader S. 101 durch: „Bin (der Gott der Atmosphäre) ist erhaben" deutet. Nach Friedrich Delitzsch (Zeitschr. für Keilschriftforschung II, 2 S. 177/8 wäre Benadad auch = Bildad (V. Baldad im Job) = assyr. Birhidri = der Luftgott ist mein Schmuck.

das heutige Kurdistan — enthält, bestätiget ausdrücklich 4 Regg. XVI, 9, woselbst angegeben, daß der Assyrier Tiglathpileser die Syrier unter ihrem Fürsten Rasin V.[1]) (dem Zeitgenossen des Achaz von Juda) so behandelte. Damit wäre also die Erfüllung der Prophezie des Amos gegeben. Sonst ist im allgemeinen bezüglich des Verfahrens der in Rede stehenden Völker gegen Besiegte nicht blos graphisch, sondern plastisch (mit Monumental-, beziehungsweise Lapidarschrift größten Stiles!) eine wahrhaft unmenschliche Grausamkeit bezeugt, wie daß die Blendung durch Hinfahren mit einem glühenden Silberstifte oder Kupferblech über die offenen Augen vollzogen wurde, was indes keine völlige Entziehung der Sehkraft herbeiführte; daß man durch Abschneiden der Nasen und der Ohren die Gefangenen verstümmelte; daß man schwangeren Frauen den Bauch aufschlitzte,[2]) Kinder an Felsen und Mauerecken zerschmetterte, u. s. f.

IV. a) Die Richtigkeit des überlieferten Textes erhellt sowohl aus den zahlreichen, dem Hirtenleben entnommenen Bildern; als auch aus dialektischen Eigentümlichkeiten, durch die sich der ungeschulte Mann des Volkes deutlich verrät. So schreibt er gerne א für ע; שׁ für ס; ע selbst wieder für צ; so finden sich als ἅπ. λεγ. die Ausdrücke בָּלַם vom Einritzen oder Abkneipen der Maulbeerfeige, wodurch das Reifen derselben beschleunigt wird; פָּרַט (arab. farada) in der Bedeutung: plaudern, faseln; סָרַף statt שָׂרַף = verbrennen, anzünden u. s. f.

b) Amos ist der erste Prophet, der nicht allein die Verirrungen der Juden geißelt (Stephanus in der Apostelgeschichte VII, 42 nimmt auf Amos V, 25 Bezug); sondern auch expresse die Begnadigung der Heiden hervorhebt, weswegen Amos IX, 11 in der Apostelgeschichte XV, 16 von Jakobus citiert wird. — S. O. wird Amos in feria V^ta^ post domin. IV^tam^ novembr. — In feria IV^ta^ quattuor tempp. sept. wird in der Messe die erste Lektion aus Amos IX, 13—15 ausgehoben (Schilderung der messianischen Apokatastasis). Auch die neuzuweihenden Priester der Kirche werden ja den Beruf haben, in Verwaltung der heiligen Geheimnisse die segnenden, verklärenden Wirkungen des Christentums immer weiteren Kreisen zu vermitteln.

ad IV. a) Während der heilige Hieronymus (praefat. in 12 prophett. minores) von Amos urteilt: imperitus sermone, sed non scientiâ; spricht sich der heilige Augustin (de doctrin. christ. IV, 7) mit einem gewissen Enthusiasmus über denselben aus; wie er unter den neutestamentlichen Schriftstellern den heiligen Paulus, nennt er unter den alttestamentlichen den Amos als Muster

---

[1]) Im Hebr. heißt er רְצִין, in den Keilschriften Raṣunnu (Schrader S. 150), wohl von der √רָצָה, nach Analogie des קָצִין von קָצָה, etwa durch „Lebemann" zu erklären.

[2]) So auch Amos I, 13 den Ammonitern zur Last gelegt.

der Beredtsamkeit; allerdings sei bei der vom Propheten vorgetragenen (inspirierten) Weisheit das Absehen nicht auf Beredtsamkeit gerichtet gewesen; gleichwohl habe sich die Beredtsamkeit von der Weisheit nicht getrennt.[1]) Möchte auch das imperitus sermone des heiligen Hieronymus etwas zu hart sein; läßt sich wirkliche Beredtsamkeit ihm gewiß nicht absprechen, so ist doch auch richtig, daß Amos in der Schreib- und Sprachweise von den klassischen Autoren des Kanons zuweilen abweicht und der platteren Aussprache des Volkes zuneigt. So z. B. schreibt Amos VI, 8 מְתָאֵב statt מְתָעֵב = ich empfinde Ekel; II, 13 bietet er מֵעִיק anstatt מֵצִיק = ächzend vor Gepreßtheit (wie ein wegen Überbürdung durch Israels Frevel ächzender Wagen); V, 11 בּוּשַׁסְכֶם an Stelle von בּוּסַסְכֶם = euer Zertreten u. s. f.

b) Sehr bezeichnend wählte Amos den Ausdruck שְׁאֵרִית אֱדוֹם = Überbleibsel Edoms, um den Hauptvertreter des Heidentums, welcher gleichwohl unter einem Davididen mit Israel zu einem Volke sich verschmelzen würde, zu nennen. Damit war auf möglichst entschiedene, anschauliche Weise gelehrt, daß die größten Gegensätze im Messiasreiche ausgeglichen; die feindlichsten Brüder in einem Vaterhause sich wieder zusammenfinden sollten. Denn daß wie Edom = Esau dem Jakob nachgestellt, so auch die beiderseitigen Nachkommen: Edomiter und Israeliten die gleichsam ererbte Feindschaft lange genug fortgesetzt, würde, wenn auch nicht die Geschichtsbücher im Kanon davon reichliche Proben enthielten, schon aus dem nächstfolgenden Propheten klar, der vor allem in diesem Punkte seinen Zeit- und Amtsgefährten bestätiget und beleuchtet, aus

## D. Abdias.

### §. 29.

I. Abdias ist der erste Prophet, welcher sich in direkter Apostrophe an ein nichtisraelitisches, wenngleich Israel stammverwandtes Volk, nämlich an Edom, wendet.

Die nur aus einem Kapitel bestehende Weissagung verläuft nach einer Einleitung (Vers 1 und 2) in drei Strophen:

a) Edom wird von Israel und seinen Verbündeten vernichtet werden (Vers 3—9);

b) denn es ist ein unbrüderliches Brudervolk, das sich zu den Feinden gehalten und abermals schadenfroh jauchzen wird, wenn Jerusalem in die äußerste Bedrängnis gerät; darum muß ihm wiedervergolten werden (Vers 10—16);

c) das gedemütigte Israel wird erhöht, das hochmütige Edom er-

[1]) „Non intentâ in eloquentiam sapientiâ; sed a sapientia non recedente eloquentiâ.

niedriget bleiben; auf dem Berge Sion wird gerichtet der Berg Esau und dem Herrn wird ein ewiges Königtum sein (messianisch und zwar eschatologisch) (Vers 17—21).

Sogar Heiden — Nachbarvölkern Israels — ging durch einen Boten (den Propheten) vom Ewigen die Aufforderung zu, sich zu erheben wider Edom, weil seine Demütigung vom Herrn beschlossen worden.

a) Mag Edom auf die natürliche Befestigung seines Landes — dessen Gebirgscharakter — bauen, durch Abdias wird von Jahve ihm verkündet: „Und hättest du dich aufgeschwungen gleich dem Adler, und wäre zwischen die Sterne gebaut dein Horst — auch von dort zöge ich dich herab, spricht der Herr" (V. 4).

b) Edom soll büßen, mit Vernichtung büßen, weil es auf gegnerischer Seite gestanden, als das Brudervolk Jakob gefangen genommen wurde, und Fremde in Jerusalem einzogen und darüber das Los warfen (zur Verteilung der Beute). (V. 10 und 11.) Will man sich hiebei nicht zur Hypothese des Praeterit. prophet. bequemen und demgemäß die Zerstörung Jerusalems durch Nebusardam im Auge behalten;[1]) so muß man annehmen, daß die 2. Chron. XXI, 16 sqq. dem Joram von Juda (895—887 v. Chr.) beigebrachte Niederlage gemeint ist. Edom, das seit Davids Zeiten zu Juda gehörte und nach dem Schisma dabei verblieb (wie Moab bei Israel), fiel wiederholt ab; in Jorams Tagen nun kamen die Philister und Araber (die Edomiter unter diesen subsumiert!)[2]), also Feinde von entgegengesetzten Seiten, und damals kam es zur Plünderung der Königsburg und zur Gefangennehmung der königlichen Prinzen, mit alleiniger Ausnahme des Ochozias (887—886). Wenn es nun ferners Abdias V. 12 heißt, die Edomiter sollen nur nicht gar so schadenfroh sein, wenn wieder ein noch schlimmerer Unglückstag über Jerusalem hereinbrechen werde, als der frühere (V. 11 und 12)[3]) — gemeint ist augenscheinlich die durch Joel angekündigte Gefahr von Norden her; es werde ja der Gerichtstag, der keinem Volke erspart bleibe, vor allem Edom nicht erspart sein: so ist die geschichtliche Verwirklichung einer solchen Androhung in Bezug auf Edom eingetreten, als der kriegerische[4]) Machabäer Johannes Hyrkan, zweifelsohne mit Hilfe der zuvor gedemütigten Syrer und Samariter Edom unterwarf.[5])

---

[1]) Wäre freilich Abdias, wovon sub II., ein nachexilischer Prophet, so bestünde diese Schwierigkeit natürlich nicht.

[2]) Die Verwandtschaft der Edomiter und Araber gibt sich schon darin zu erkennen, daß Esau gemäß Genesis XXXVI, 3 eine Ismaelitin zum Weibe nimmt; die Araber aber sehen in Ismael ihren Stammvater. Über den erfolgreichen Aufstand der Edomiter wider Joram gegen Ende seines Lebens berichtet zudem ausdrücklich 4. Regg. VIII, 20, 22.

[3]) Wie wahr der Prophet hier das Kommende vorausgesehen, lehrt ein nachexilischer Ps., der 136., V. 7: „Memor esto domine, filiorum Edom, qui dicunt: exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea sc. Sion!"

[4]) Vgl. 1. Mach. XVI, 23.

[5]) Cfr. Jos. antiqq. XIII, 9, 1. Wenn Kaulen in der Einleitung zu Abdias hiebei 1. Mach. V, 3 ins Auge faßt, so ist dagegen zu bemerken, daß dieses Orts wohl

c) Die Angabe des allgemeinen Gerichts über alle heidnischen Völker (V. 16) vermittelt dem Abdias den Übergang zu der messianischen Trostweissagung. Nicht allein wird auf dem Berge Sion Rettung[1]) sein und wird das Haus Jakob in Besitz nehmen jene, die es besessen haben; sondern es wird auch das Feuer aus Jakob und die Flamme aus Joseph die Stoppel Esau verzehren und nicht wird übrig bleiben aus dem Hause Esau ein Geretteter, so daß fortan keine Gefahr mehr droht. Die Verbannten Zions aber aus allen Ländern werden zurückkehren und als „Gerettete" (מוֹשִׁעִים, V. 21, überträgt die LXX durch ἀνασωζόμενοι)[2]) hinaufziehen auf den Berg Sion, zu richten das Gebirg Esau. Es bedarf wohl keiner weiteren Auseinandersetzung, um den messianisch-eschatologischen Charakter dieser Partie festzuhalten. Johannes Hyrkan hatte die politische Selbstständigkeit von Idumäa ein für allemal vernichtet; aber nicht hat er die Edomiter ausgerottet. Ein Sohn des schlauen Antipater, der Idumäer Herodes mit dem unverdienten Beinamen der Große, der Gemahl der unglücklichen Hasmonäerin (= Machabäerin) Mariamne,[3]) war ja später noch sogar König über Juda geworden! Soferne jedoch Edom Repräsentant des Heidentumes ist und die Völker von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang Wohnung nehmen werden bei Abraham, Isaak und Jakob in dem durch Christus begründeten Himmelreiche der Kirche — ist der Name Edom verschwunden; ist er verschmolzen mit Sion. (Hiebei Edom in bonam partem genommen, wie von Amos geschehen.) Die Antithese sodann zwischen dem Gerichte des Gebirges Sion über das Gebirg Esau kehrt — im Unterschiede von Amos (siehe sub III S. 241) — freilich mehr noch die negative Seite hervor, wonach Edom — in malam partem — das verhärtete Heidentum sinnbildet, für welches es keine Rettung gibt.

II. Daß Abdias der Verfasser des, wie I. zeigte, keineswegs unbedeutenden Büchleins ist, steht außer Frage; desto mehr wird die Zeit seines Auftretens in Frage gestellt. Während die Überlieferung ihn den ältesten Propheten beizählt, weisen ihm Neuere nach Jeremias seine Stelle an;*) ja Hitzig (in seinem Kommentar zu den kleinen Propheten, 3. Auflage 1863, 4. Auflage besorgt von Steiner 1881) weiß sogar, daß der Verfasser ein ägyptischer Israelite gewesen, der bald nach 312 v. Chr. gelebt habe.

---

ein Sieg des Judas Machab. über die Edomiter berichtet wird, jedoch keineswegs deren Unterwerfung.

[1]) Der auch bei Joel gebrauchte Ausdruck steht recht bezeichnend für die Messiasunterthanen, der ja auch salvator, Retter, מוֹשִׁיעַ heißen wollte. Synonym mit יֵשַׁע ist פָּלֵט! (Analog liegt das Verhältnis zwischen Christen und Christus).

[2]) Auch die P. liest pharike = Gerettete; demnach scheint die richtigere Lesart מוּשָׁעִים (Part. Hofal) gelautet zu haben.

[3]) Näheres ersehe man aus Schlosser, Geschichte der Familie des Herodes, Leipzig 1818.

*) So z. B. Johannes in seinem Kommentar zu Obadja, Würzburg 1885.

Wenn es Thatsache ist, daß wie Joel und Amos, so Jeremias[1]) viele Anklänge an Abdias darzeigt, so läßt sich nun aus inneren Gründen allein kaum ausmachen, wem die Priorität zuzuschreiben sei. Allein der Umstand, daß Edom, nicht Assur, nicht Babel, als Verkörperung des Heidentumes vom Propheten Abdias hingestellt wird, weist doch wohl schon — von dem ausschlaggebenden äußeren Zeugnisse der konstanten Überlieferung abgesehen — darauf hin, seine Wirksamkeit vor Eintritt einer der beiden Katastrophen (Samarias und Jerusalems Fall) anzusetzen. Genaues steht über seine Persönlichkeit nicht fest. Nach Pseudodorotheus war der Prophet ein zum Judentume übergetretener Edomit; nach einer Glosse bei Theodoret (Kommentar zu den kleinen Propheten) und Pseudoepiphanius (II, 245) wäre er ein Zeitgenosse des Elias, und Sichem seine Heimat gewesen; die jüdische Tradition verlegt sein Grab nach Kefer Baram in Galiläa, wogegen die christliche Legende ihn neben Eliseus in Samaria beigesetzt werden ließ.[2]) Im M. Rom. wird sein Name sogar zweimal aufgeführt, am 14. Juni und am 19. November.

III. Der Inhalt scheint hauptsächlich an zwei Schwierigkeiten zu leiden. Sogleich Vers 1 wurde widersprechend befunden im Verhältnisse zu Vers 2 wegen unbegründeten Wechsels des Subjektes (Gott Vers $1^a$; die Völker Vers $1^b$ und nun Vers 2 wiederum Gott). Am einfachsten scheint aber die Lösung nicht dadurch gegeben, daß man bei Vers $1^b$ eine freie Entlehnung aus Jeremias ohne Angabe der Quelle annimmt,*) vielmehr die Worte als kommunikative Redeweise — nach Art des Predigers durfte sich auch der Prophet einen solchen Wechsel der Person unbedenklich gestatten — dem Propheten in den Mund legt, der von Vers 2 ab in objektivster Weise den Auftrag Gottes auszurichten fortfährt. Eine zweite Schwierigkeit könnte zwischen Amos IX, 12 und Abdias Vers 10 gefunden werden (dort: Reste Edoms werden gerettet; hier: nicht ein Geretteter bleibt von Edom). Die Schwierigkeit löst sich bei der Erwägung, daß Amos das Wort vom heilsbegierigen, Abdias von dem das Heil hartnäckig verwerfenden Heidentume faßt.

Schwierigkeiten verursacht auch noch die Deutung des vereinzelnten Namens סְפָרַד in V. 20, wohin Hebräer in die Gefangenschaft geschleppt worden wären. Weit entfernt, Joel c. IV, 4 und 6 M. zu widersprechen, dient die Stelle zu ihrer Bestätigung. Man dachte der Annomination wegen an Sparta, oder an einen babylonischen Ort;[3]) auch an eine kleinasiatische Landschaft. Letz-

---

[1]) Cfr. Jeremias XXI, 13 und Abdias $3^b$; und XXV, 16, Abdias V. 16, XLIX, 16 und Abdias V. 4 und öfters.

[2]) Cfr. Mislin, les lieux saints III, p. 395.

*) So Johannes a. a. O. S. 29.

[3]) Vgl. Schrader a. a. O. S. 284/5.

teres zu denken, bleibt das wahrscheinlichste, nicht nur weil aus Joel IV, 4 und 6 M. erinnerlich, daß hauptsächlich durch phönizische Sklavenhändler israelitische Gefangene an Griechen (Jewanîm = Jonier) — die hervorragendsten Kleinasiaten — waren verschachert worden; sondern hauptsächlich, weil der heilige Hieronymus zu unserer Stelle versichert, sein jüdischer Lehrer habe ihm den Namen = Bosporus gedeutet, wozu kommt, daß in mehreren persischen Keilinschriften neben Yaunâ (Jonia) Çparda = ספרד aufgeführt wird, s. bei Reinke, mess. Weiss. III, 226/7, Note.

IV. a) Die Varianten sind wenig zahl- und noch weniger belangreich; die Sprache selbst ist bilderreich und markig, vollkommen der Situation angemessen. „Das blutdürstige Edom, den erdhaft gesinnten Menschen wollte Abdias mit einer geistigen Lanze treffen" — urteilt bündig der heilige Hieronymus (praef. in Abdiam).

b) Besonders wichtig erscheint bei Abdias, daß der Prophet den Satz, welchen auch die den Juden sonst so feindlich gesinnten Samariter für richtig anerkannten, „daß das Heil von den Juden kommen müsse" (Johannes c. IV, 25), gegen das Ende seiner Rede (Vers 19—21) mit Energie hervorhebt, wodurch er zugleich den Indifferentismus in der Wurzel trifft, indes er den Katholizismus in seinem schließlichen Triumphe feiert.

ad IV. a) Unter den wenigen Varianten seien etwa erwähnt: V. 1$^{b}$ hat die Masorah: und ein Bote ward gesendet an die Völker, = וְצִיר בַּגּוֹיִם שֻׁלָּח wogegen die Siebzig unzutreffend *περιοχὴν εἰς τὰ ἔθνη ἐπέστειλεν* haben; sie setzten die Punktation: שֻׁלַּח . . . צור voraus: Gott schickte eine Bedrängnis unter die Völker. Die V. gibt צִיר durch legatus = Bote, Gesandter, eine Deutung, welche durch Isaias XVIII, 2 und andere Belegstellen gesichert ist. — V. 5 liest der Grundtext: אֵיךְ נִדְמֵיתָה = wie bist du (d. h. Edom) vernichtet? Indem die LXX: *ποῦ ἂν ἀπερρίφης* bietet = wie wärest du niedergeschleudert, muß sie ein נִרְמֵיתָה vorausgesetzt haben. Der Vulgataversion: quomodo conticuisses? = wie wärest du verstummt, würde ein נָדְמוֹתָה (von דָּמַם) zu grunde liegen müssen. — Endlich V. 7 finden sich die ziemlich dunklen Worte der M.: לַחְמְךָ יָשִׂימוּ מָזוֹר תַּחְתֶּיךָ = zu deinem Brote haben sie gemacht Wunden (Eiter) unter dir, d. h. die im Solde Edoms standen, traten feindlich gegen dasselbe auf — bei den LXX übersetzt durch *ἔθηκαν ἔνεδρα ὑποκάτω σου* = sie legten Fallstricke dir unter (*ἔνεδρον* hellenistisch für das klassische *ἐνεδρεία* von *ἐνεδρεύω* = Nachstellung bereiten), entsprechend dem: (qui comedunt tecum) ponent insidias subter te der Vulgata. Augenscheinlich ließen LXX und V. das מָזוֹר unübersetzt; dachten die ersteren bei לֶחֶם Brot vielmehr an לָחַם in der Grundbedeutung kriegen, feindlich sein, verzehren — im odiosen Sinne, und stellten sie die beiden ersten Worte des Passus um, wogegen die V. das לָחַם im Sinne von verzehren = essen nahm, מָזוֹר √ זור = zusammendrücken = Strick, Fallstrick deutete.

b) Die liturgische Verwertung des Abdias beschränkt sich darauf, daß er in feria VI^ta^ p. dom. IV. novembr. als S. O. dient.

Liegt im Büchlein selbst wenigstens kein ausdrücklicher Anhaltspunkt vor, der die Vermutung wahrscheinlicher machte, Abdias (= der Knecht Jahves; nomen — omen) werde seine ihm kundgegebene Offenbarung unmittelbar zur Kenntnis Edoms gebracht; er werde als erster Prophet die Grenze Kanaans überschritten haben, um in einem fremden Lande zu weissagen; so ist das Prophezeien nicht blos für ein heidnisches Land, sondern auch in einem heidnischen Lande selbst desto sicherer bezeugt bei demjenigen Propheten, der in einem mehr als äußerlichen Zusammenhange mit Abdias steht. „Da die Weissagung des Obadia (Abdias) Israels Sieg über die Heidenvölker verheißt, und jenes deren Wohnsitze in Besitz nehmen soll, so konnte jene Verheißung eine Veranlassung werden, die Strafgerichte über die Heiden als einen Beweis der Vorzüge Israels anzusehen; dieser leicht zum Stolze führende Gedanke wurde aber durch die Geschichte des Jonas als ein irriger bezeichnet. Es läßt sich daher das innere Verhältnis beider Schriften kaum verkennen, deren Zusammenhang auch durch die Verbindungspartikel ו (Jonas fängt mit וַיְהִי an) nicht undeutlich bezeichnet wird."

So Reinke a. a. O. S. 232/3.

## E. Jonas.

### §. 30.

I. Das Buch Jonas unterscheidet sich darin von den übrigen Büchern der kleinen Propheten, daß in ihm nicht so fast der Inhalt, als vielmehr die Geschichte einer Prophezie und des mit ihr betrauten Propheten zur Darstellung kömmt. Hiedurch wird es (in vier Kapiteln) eine recht anschauliche Illustration der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Es zerlegt sich in zwei gleichmäßige Teile von je zwei Kapiteln, deren erster mehr die Gerechtigkeit, deren letzterer mehr die Barmherzigkeit Gottes veranschaulicht.

a) Weil Ninivehs Sünden sich gehäuft, soll Jonas ihm Buße oder entgegengesetzten Falles den Untergang verkünden. Weil der Prophet in falschem Patriotismus dem Auftrage Gottes sich entziehen wollte, muß der zur See Fliehende allein als Opfer eines heftigen Sturmes über Bord (c. I). Um seine Allmacht, der alles gehorchen muß, dem Jonas recht deutlich ins Bewußtsein zu führen, rief Gott aus der Tiefe des Meeres einen Hai herauf, der den Propheten bis zum 3. Tage lebend in seiner Höhlung erhielt und dann ans Land warf. Das psalmenähnliche Gebet, welches er damals unter den gemischten Empfindungen des Dankes, der Reue und der Unterwürfigkeit unter Gottes Absichten verrichtet hatte, findet sich gleichfalls noch im 2. Kapitel angereiht.

b) An den durch Strafe Gebesserten erging nun ein zweitesmal der Ruf, in Ninive̊h Buße zu predigen. Seinem Worte: „Noch vierzig Tage, so wird Ninive̊h untergehen" — vermutlich unter dem assyrischen Großkönige Salmanassar*) III. (781—75 v. Chr.) gesprochen, — folgte alsbald eine durchgreifende Sinnesumwandlung der Bewohner, weswegen Gott barmherzig ihre Sünden verzieh und das Strafgericht nicht eintreten ließ (c. III).

Nun wurde Jonas, dem diese rasche Begnadigung der Feinde seines Volkes im Widerspruche mit den messianischen Weissagungen seiner Amtsgenossen, zumal des Abdias erscheinen konnte, rückfällig, so daß er mit Gott selbst zu rechten begann, von dem er jedoch diesesmal in liebevollster Weise zurechtgewiesen wurde. Als nämlich der Prophet ärgerlich geworden, daß ein Wurm das ihm Schatten gewährende Ricinusgewächs durchbohrt hatte, belehrte ihn Gott in sanfter Ansprache, mit wie viel mehr Grund Er ein Interesse habe, daß eine Stadt mit 120,000 Unmündigen nicht zu grunde ginge (c. IV.).

ad I. a) Jonas hatte, als ihm die Mission nach Ninive̊h aufgetragen worden, statt die Richtung nordostwärts einzuschlagen, vielmehr die entgegengesetzte Richtung nach Südwesten genommen, indem er zu Joppe einen Tarschischsegler (die V. hat richtig Tharsis) bestieg. Tharsis (an Stelle des heutigen Cadix) war die fernste Handelsniederlassung der Phönizier — man denke an den Mythos von den Säulen des Herkules! —

Dorthin unterhielt der Orient überhaupt lebhafte Handelsverbindung und dorthin, nicht etwa nach Tarsus in Cilicien, das zwar durch Gelehrsamkeit hervorragte, nicht aber als Handels- und Seestadt berühmt war, wollte nun auch Jonas entfliehen. Selbstverständlich glaubte er nicht, dem Herrn; wohl aber dem Auftrage des Herrn entfliehen zu können, indem er jenen Wahnglauben teilte, welcher auch noch in dem fälschlich dem R. Simon ben Jochai zugeschriebenen Buche Sohar sich ausgesprochen findet, als wäre die prophetische Sendung an das Land der Verheißung gebunden. Lange vor Entstehen des Pharisäismus im eigentlichsten Sinne hatte pharisäische Gesinnung in vielen israelitischen Herzen sich eingenistet, so daß sie geneigt waren, die Stelle Exodus XIX, 5: „Wenn ihr auf meine Stimme höret und meinen Bund haltet, so seid ihr mein Besitztum aus allen Völkern — mein ist die ganze Erde" in dem ausschließenden Sinne zu deuten, wie wenn Gott die Heidenvölker nun verstoßen hätte. Und doch mußte Jonas bereits auf der Fahrt, alsbald, nachdem der Sturm sich er-

*) Vgl. Schrader a. a. O. S. 297. Die Deutung des Namens Salmanassar (שַׁלְמַנְאֶסֶר assyr. Šalmannâsir) ist: Gott Salman (der Gott des Friedens, verwandt Salomon = Friedrich) ist gütig. Neuestens (Zeitschr. für Keilschriftf. II, 3 S 204) führt Schrader aus, daß die gnesio-assyr. Aussprache des Namens Šulman-asarid lautete = Schulman ist Fürst, etwa analog dem babyl. Nabu-malik = Nebo ist König.

hoben, von der Gewissenhaftigkeit der nach I, 5 heidnischen[1]) Schiffsbemannung eine sehr hohe Vorstellung gewinnen. Obschon Jonas selbst sie aufgefordert hatte, ihn als die — wie ihm wohl sein Gewissen schon sagte und das nachher geworfene Los es bestätigte — zweifellose Ursache des Unglückes über Bord zu werfen (V. 12), machten sie doch lieber Anstrengung, zur Küste zurückzurudern; und als sich dies vergeblich erwies, beteten sie zum Gotte des Jonas,[2]) er wolle doch nicht unschuldiges Blut auf sie kommen lassen! „Du hast ja, o Herr, wie du gewollt, gethan!" I, 14. (Wer denkt hiebei nicht, wie frevelhaft hingegen die den Heiland Kreuzigenden des Himmels Rache herausforderten: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" [Matth. XXVII, 25.])

Jonas wurde nun von einem κῆτος μέγα S. piscis grandis V. דָּג גָּדוֹל M.) aufgegriffen, unter welchem man sich wohl nicht, wie gewöhnlich zu geschehen pflegt, einen Walfisch vorstellen darf;[3]) denn der Walfisch hat wohl ein weites Maul, aber einen engen Schlund. Jonas aber war בִּמְעֵי הַדָּג geborgen, also im Bauche, nicht im Maule des Fisches. Weniger dürfte betont werden, daß der Walfisch nur in den nördlichen Meeren vorkömmt; denn Plinius (hist. nat. lib. IX und XIII) versichert, daß (zu seiner Zeit) Wal- und Pottfische auch im Mittelmeere zu treffen waren. Mit größter Wahrscheinlichkeit wird man also am squalus carcharias, dem sogenannten Menschenfresser, einem in allen Meeren vorkommenden Haifische festzuhalten haben. In Anklängen an Psalmversen (wie Ps. XVII, 6; Ps. CXVII, 5; CXIX, 1; CXXIX, 1 V.) — deren gemeinsamer Grundton der der Sehnsucht nach Verbindung mit Gott ist, lieh Jonas seinen Empfindungen Ausdruck, in dem sogenannten canticum Jonae (das jedoch in der Liturgie der Kirche keinen Gebrauch findet): „Aus dem Abgrunde blickt er vertrauensvoll hinauf zu Gott in der Höhe; er hofft noch einmal den Tempel zu sehen, um Gott darin zu danken." (II, 5.)

b) Niniveh[4]) wird als eine große Stadt bezeichnet; III, 3 heißt es, Niniveh war eine Stadt von 3 Tagreisen im Umfange. Auch aus Nahum III, 16 — abgesehen von den Zeugnissen der Profanschriftsteller und den Ergebnissen der neuesten Ausgrabungen zu Kuyyundschik, folgt, daß die Metropole am Tigris ein Handelsemporium ersten Ranges war; ein Knotenpunkt des

---

[1]) „Jeder betete zu seinem Gotte."

[2]) Als jüdischer Nationalgott war Jahve auch den Heiden ehrwürdig; cfr. die Annalen des Assurbanipal übersetzt von Rodwell, records of the past, III, 37. (So betete ja auch Chlodwig noch als Heide zum Gotte seiner christlichen Gemahlin Clotildis.)

[3]) So noch Bolsmann, in Natur und Offenbarung, Jahrgang 1869, 10. Heft; dagegen führt Kaulen im Kommentar zum Jonas, 1862, p. 33 Note 1, unter den Gründen gegen den Walfisch sogar den auf, daß der Walfisch ja zu den Säugetieren zu rechnen sei, folglich kein דָּג = Fisch wäre.

[4]) Der Name bedeutet nach Schrader a. a. O. S. 24 so viel als „Niederlassung" (hebr. נָוָה), unser „Hausen"; oder Niniveh wäre auch = מָנָל = Niederlassung, Kolonie, wovon z. B. Massilia = Marseille, als Pflanzung der Phönizier seinen Namen führt.

Verkehres — „denn zahlreich wie die Himmelssterne," schildert Nahum die Bewohner und „wie Heuschreckenschwärme die Handelsleute daselbst." Wenn es nun heißt, daß die Tiere sogar auf Befehl des Königes — der die Predigt des Jonas so gläubig aufgenommen — fasten mußten, so entspricht diese Auffassung bei dem heidnischen Fürsten wohl weniger dem Gefühle, daß in Folge eines ererbten Bannes freie und unfreie Kreatur solidarisch verbunden sind, als nur dem intensiven Bewußtsein, durch ausgedehnteste Buße den Zorn des Himmels begütigen zu können. Unter der Pflanze קִיקָיוֹן (IV, 6), bei den LXX κολόκυνθα = Kürbis, in der V. hédera = Epheu muß wegen des koptischen Kiki der sogenannte Wunderbaum = ricinus communis verstanden werden, welcher nach alten und neuen Gewährsmännern[1]) die Eigenschaft besitzt, daß er unglaublich schnell emporschießt, aber auch schnell wieder verdorrt. Durch einen leicht faßbaren Schluß a minori ad maius belehrte Gott den Jonas über das Unrecht seiner Verstimmtheit wegen Ninivehs Bekehrung und Verschonung, mochte auch die Hauptursache jener Verstimmtheit — der Gram über die Herzenshärte des eigenen Volkes, welches eben deshalb keine Abwendung des auch ihm angedrohten Strafgerichtes (durch Oseas und Amos) hoffen durfte, einem noch so edlen Beweggrunde entsprungen sein.

II. Als Verfasser des Buches hält die Überlieferung den Jonas, Sohn des Amathi, aus Geth-Opher in Galiläa fest, welcher in Gemäßheit von 4. Regg. XIV, 25 zuerst die Ausbreitung seines Vaterlandes unter dem kraftvollen Jeroboam II. bis nach Emath im hohen Norden vorausgesagt hatte. Auch dieses Moment läßt erkennen, wie schwer es ihm später fallen mußte, daß gerade er zur Rettung des Feindes seines Volkes das prophetische Rüstzeug sein sollte. Nach unverbürgter jüdischer Überlieferung wäre er der von Elias erweckte Sohn der Witwe von Sarepta gewesen (3. Regg. XVII, 17); auch als derjenige Jünger des Eliseus wurde er bezeichnet, welchen dieser Prophet zur Salbung des Jehu abgeordnet hatte (4. Regg. IX, 1. sqq.). Im M. R. prangt sein Name am 21. September.

Manche halten das Buch für nachexilisch, Hitzig in seinem Kommentar sogar für machabäisch, wiewohl es der Aramaismen nur sehr wenige sind; dazu zählt man mitunter Ausdrücke, welche, weil sie dem nautischen Gebiete angehören, eher als stereotyp gewordene Phönizismen anzusehen sein dürften; so z. B. הֵטִיל (Hifil v. טוּל) = werfen, vom Sturme gebraucht; מִנָּה = kommandieren; חָתַר = rudern u. s. f. Schon die Stelle, welche dem Buche im Kanon von jeher eingeräumt wurde, spricht dafür, daß man es für das Erzeugnis jenes Propheten selbst hielt, welcher schon in der früheren Zeit Jeroboams II. als Prophet aufgetreten sein mußte. Nach der Auffassung der hei-

[1]) Hieronym. ep. ad Aug. 76; Augustin. ep. ad Hieronym. 82. Oken, Lorenz v., Lehrb. der Naturgeschichte II, S. 1594.

ligen Väter Auguſtin und namentlich Hieronymus im einſchlägigen Kommentare, war Jonas, als er das Schiff beſtieg, um eine zielloſe und dabei um ſo gefahrvollere Seereiſe zu unternehmen, von einem ähnlichen Heroismus beſeelt, durch Preisgabe ſeines Lebens die Verwerfung ſeines Volkes abzuwenden, wie Moſes, da er gleichfalls vor den Riß geſtanden, um lieber ſeinen Namen aus dem Buche der Lebendigen getilgt, als das Volk vernichtet zu ſehen; oder wie Paulus, der ſich bereit erklärt hatte, Anathema zu ſein ſeiner Brüder wegen, der Iſraeliten dem Fleiſche nach. Jedenfalls hatte Jonas nicht aus Selbſtſucht oder perſönlicher Gehäſſigkeit gefehlt, vielmehr infolge eines zu ausſchließlichen Patriotismus; jedenfalls war er, wenn zweimal groß im Fehlen, ſo auch zweimal größer noch im Bereuen. So hat denn auch die Überlieferung ſelbſt in außerkirchlichen Kreiſen ſein Andenken hochgehalten. Nicht blos wird ein Hügel, öſtlich von Moſſul, auf der Trümmerſtätte des alten Niniveh, heute noch Nebi Junus d. h. Prophet Jonas genannt, weil derſelbe hier ſeine Hütte aufgerichtet haben ſoll; auch die Muhammedaner haben in el Mesched, einem Dorfe weſtlich vom See Geneſareth, das an Stelle des alten Geth-Opher ſtehen ſoll, eine Moſchee mit ſeinem Namen geehrt.

Die Kreuzfahrer brachten die Gebeine des heiligen Propheten, wie die mancher Apoſtel, ins Abendland und ſo rühmt ſich zur Stunde die Kathedrale von Nocĕra in der Provinz Salerno, die Überreſte dieſes erſten altteſtamentlichen Apoſtels = Heidenpropheten in ihren Mauern zu bergen.

III. Wegen der angeblich mangelnden didaktiſchen Einheit des Buches hat man eine Zuſammenſtellung desſelben aus einzelnen Erzählungen angenommen.*) Thatſächlich ſtehen jedoch die beiden Teile, wie sub I angegeben, in innerer Korrelation, da der erſte zeigt, wie auch ein iſraelitiſcher Prophet der Strafe nicht entgeht, ſobald er gefehlt hat; der zweite dagegen, wie auch heidniſche Sünder, ſobald ſie reuig geworden, auf Begnadigung hoffen dürfen. — I, 16 wurde beanſtandet, weil die Heiden zur See doch nicht hätten opfern können. Sogar der heilige Hieronymus begegnet ſich hier mit der Meinung des jüdiſchen Kommentators Kimchi, wie wenn da nur von uneigentlichen Opfern (Gebeten, Almoſen u. dgl.) die Sprache ſein könnte. Jedenfalls iſt indes eine derartige Abſchwächung der Worte nicht geboten. — Beſonders anſtößig fand man noch IV, 10 die Behauptung, daß der Ricinusſtrauch in einer Nacht über Mannshöhe gewachſen; allein dieſe Angabe iſt nicht als ſtrikter Chronometer zu verſtehen, ſondern als eine hyperboliſche Ausdrucksweiſe aus der Verkehrsſprache des täglichen Lebens.

---

*) Nachtigal, J. C., über das Buch mit der Aufſchrift Jona, in Eichhorns Bibliothek 1799, S. 221 ff.

Daß der Rationalismus den bis zum 3. Tage (nicht 3 volle Tage) währenden Schlaf des Jonas im Bauche des Hai nicht als historischen Vorgang gelten lassen will, mag kaum befremden. R. Abarbanel im 15. Jahrhunderte deutet die Angabe I, 5 וַיִּרְדָּם und er schnarchte (sc. Jonas) aus, um nun das im Folgenden Erzählte als Gegenstand eines schweren Traumes vorstellig zu machen. Man unterließ auch nicht, die Begebenheit mit griechischen Mythen in Verbindung zu setzen — sie mit der Befreiung der Hesione aus dem Rachen eines Seeungeheuers durch Herakles bei Troja und mehr noch mit der Befreiung der Andromeda durch Perseus zu vergleichen, weil hier das Ungeheuer auch von Joppe herbeigekommen sei. Wie ersichtlich überwiegen hiebei doch die Verschiedenheiten die Ähnlichkeiten weitaus, wenngleich zugegeben werden kann, daß auch in den heidnischen Mythen die Vorstellung von einem Erlöser der Menschen aus Todesnöten hindurchschimmert.[1]) Ältere Ausleger erblickten auch darin eine Schwierigkeit, daß Jonas im Bauche des Fisches von der natürlichen Wärme des Magens hätte verzehrt werden müssen. Sie übersehen, daß die Fische ja kaltes Blut haben, daß beim carcharias in den Zwischenräumen der Höhlung auch für Sauerstoff Raum genug bleibt und solcher mittels der Kiemen zugleich mit Wasser eingeatmet wird. — Noch urgiert man III, 3, daß es heißt: Ninive h war eine große Stadt u. s. f. Diese Bemerkung könne nicht von Jonas selbst herrühren, müsse vielmehr erst gemacht worden sein, als Ninive h zerstört war. Aber das hebräische Praeteritum, welches ja ohnehin so oft die Stelle eines Präsens vertritt, erklärt sich hinlänglich bei der Annahme, daß Jonas die Worte später niederschrieb, als vielleicht Jahre seit seinem Aufenthalte zu Ninive h verflossen waren und er sich nunmehr aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückversetzte.

IV. a) Die Geschichtlichkeit des behandelten Stoffes und eben damit auch die Richtigkeit des Textes ist bei Jonas aufs beste bezeugt durch den Ausspruch der göttlichen Wahrheit selber (Matth. XII, 39; Lukas XI, 29); in zweiter Linie mögen dann immerhin auch noch das Zeugnis des 3. Machabäerbuches VI, 8; sowie Josephus (antiqq. IX, 10, 2) in Betracht kommen. Gerade die so lange angezweifelten Größenverhältnisse von Ninive h, wie sie Jonas III, 3; IV, 11 angegeben werden, sind durch die in neuerer Zeit ausgegrabenen Ruinenfelder von Kuyyundschik, Chalah-Nimrud, Khorsabad und Resen*) in glänzendster Weise bestätiget.

b) Vor allem wichtig ist die typische Bedeutung des Jonas, welcher als Vorbild des Auferstandenen den Glauben an das größte aller Wunder vorzubereiten hatte. In moralischer Hinsicht erbaut auch die Gewissen-

---

[1]) Vgl. Haneberg[4] a. a. O. S. 288.

*) Cfr. Layard, Niniveh and its remains, London 1849. Schrader a. a. O., S. 286.

haftigkeit der heidnischen Schiffsleute; die Glaubensbereitwilligkeit und der durchgreifende Bußeifer der Niniviten; die Anhänglichkeit des Jonas an sein Volk. — S. O. ist Jonas in sabbato p. dom. IV$^{tam}$ novembr.; auf das 3. Kapitel bezieht sich die Kirche im letzten Gebete der Aschenweihe am Aschermittwoche (Hinweis auf die Bußfertigkeit der Niniviten); ferners entnimmt sie demselben Kapitel die Epistel der feria II$^{da}$ p. dom. passionis und die 10. der 12 Prophezien am Charsamstage.

ad IV. a) II, 6 punktiert die Masorah: סוּף חָבוּשׁ לְרֹאשִׁי = Schilf ist zusammengewachsen über meinem Haupte. Dafür haben nun die LXX: *ἄβυσσος ἐκύκλωσέ με ἐσχάτη, ἔδυ ἡ κεφαλή μου εἰς σχισμὰς ὀρέων.* Sie lasen סוֹף (Ende) statt סוּף = Schilf und verbanden es mit תְּהוֹם וְסִבְּבֻנִי; ferners zogen sie die Anfangsworte des Verses 7: לְקַצְבֵי הָרִים noch zu V. 6. Bei ihnen also lautet der Gedanke: Tiefster Abgrund umgibt mich; hinabsteigt mein Haupt bis zu den Wurzeln der Berge, d. h. bis zum Grunde des Meeres.

Geringfügiger noch ist die Abweichung der S. von der M. in c. III, 8. Das hebräische וְיִתְכַּסּוּ שַׂקִּים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה = und bedecken soll sich mit Bußkleidern Mensch und Tier, übertragen die LXX durch *καὶ περιεβάλοντο κ. τ. λ.*, so daß sie statt der Anordnung der öffentlichen Buße bereits die Ausführung berichten. Allein wegen des folgenden Verses erscheint die an sich nicht unstatthafte Übersetzung der LXX gleichwohl unzulässig; sie sahen sich auch genötigt, vor V. 9 ein *λέγοντες* einzuschalten, um das Folgende den Niniviten in den Mund zu legen, während es nach der M. Äußerung des Königs ist.

b) Soferne Jonas der erste unter den schreibenden Propheten ist, welcher mit den Heiden in unmittelbaren Verkehr treten soll, erinnert er an Elias, den großen Lehrpropheten, bei welchem dasselbe echt katholische Moment bereits zur Erscheinung kömmt; überhaupt sind es der Berührungspunkte zwischen Jonas und Elias mehrere.[1]) Auch Elias mußte sich wegen seines Übereifers für Israel eine ähnliche Zurechtweisung gefallen lassen, wie nachmals Jonas; auch Elias mußte bei einer heidnischen Witwe — in Sarepta — Schutz suchen, wie Jonas die Hilfe von Heiden in Anspruch nahm, als er sich zu Joppe einschiffte; auch Elias wirkte unter Heiden für den Glauben an den Gott Israels, indem er den Sohn der Witwe zum Leben erweckte, wie Jonas die heidnischen Schiffsleute mit dem wahren Gott bekannt machte;[2]) auch Elias erhielt den Auftrag, den heidnischen König Hasaël von Syrien zu salben, wie Jonas an den heidnischen König Salmanassar (oder richtiger Schulmanasarid) von Assyrien einen Auftrag Jahves zu bestellen hatte.

Sogar der jüdische Ausleger Kimchi (comment. zu Jon. I, 2) sieht richtig

---

[1]) Darauf macht Schegg näher aufmerksam in der Geschichte der letzten = kleinen Propheten I, 15 ff.

[2]) Cfr. Kaulen l. c. p. 31 et 32.

die Bedeutung des Buches Jonas darin, zu zeigen, daß der barmherzige Gott allen verzeihe, die reuig sind, auch wenn sie den Heiden angehören, und daß er sein Erbarmen vornehmlich dann walten lasse, wenn ihrer viele sind.

Auf den Realtypus Jonas weist der heilige Augustin (de civitate dei XVIII, 30) bündig hin mit den Worten: „Jonas propheta non tam sermone Christum, quam sua quadam passione prophetavit; profecto apertius, quam si eius mortem ac resurrectionem voce clamaret." Rupertus von Deutz vervollständiget die Parallele dahin, daß der Hai, welcher den Jonas barg, sein Gegenbild gefunden habe an dem Grabe, welches Joseph von Arimathäa in der Nähe des Golgatha für den (wie Jonas) freiwillig in den Tod gegangenen Messias bereit hielt. Gut bringt endlich Kaulen (im Kommentar zum Jonas p. 108) — per accommodationem — aber auch die symbolische Bedeutung des Jonas zur Geltung. In der Unzufriedenheit desselben über die Begnadigung der Heiden sieht er eine Personifikation des Judaismus, welcher mit scheelen Blicken das Aufblühen der heidenchristlichen Gemeinden betrachtete.

Ungefähr um die nämliche Zeit, als Jonas den Heiden erfolgreich Buße predigte, oblag die gleiche Aufgabe, allerdings mit weniger Erfolg, den Juden gegenüber, dem

## F. Michäas.

### §. 31.

I. Sein Weissagebuch enthält drei höchst bedeutsame Vorträge:

a) Im ersten Vortrage (c I und II) werden Götzendienst (c. I) und Habgier (c. II) als die beiden Hauptlaster in beiden Reichen (Israel und Juda) gegeißelt; doch endigt auch schon dieser erste Vortrag mit dem tröstlichen Ausblicke auf die Messiasankunft.

b) Im zweiten Vortrage (c. III—V) wendet sich der Prophet fast ausschließlich an Juda. Wegen seines pur äußerlichen Kultus (III, 11) werde es schwer büßen (V. 12). IV, 10 wird zum erstenmale Babel als Ort der Verbannung für die Angehörigen des Südreiches genannt. Nach der Rückkehr aus dem Exil würden allerdings noch größere Bedrängnisse (Antiochus Epiphanes, Pompejus) über das Volk kommen; dann aber in Bethlehem Juda (V, 2 V.) der Messias geboren werden, welcher gottmenschlicher Natur sein, keineswegs jedoch als Eroberer, vielmehr als Hirte auftreten werde.

c) Im dritten Vortrage (c. VI und VII) erhebt der Ewige durch den Propheten ergreifende Improperien (Vorwürfe) wider sein Volk (VI, 3 sqq.). Das alte Ritualgesetz wird hinfällig werden (in die illa longe fiet lex VII, 11), Israel aber der Mittelpunkt des Heiles auch für die Heiden, welche aus Assur und Ägypten dorthin pilgern (V. 12); während die in der Feindschaft mit Gott verharrenden Heiden zu grunde gehen,

wird Israel wieder gerechtfertiget und der den Patriarchen gegebenen Verheißungen teilhaft werden (V. 13—20).

ad a) Zunächst geißelt der Prophet den Götzendienst beider Reiche. „Welches ist Jakobs Frevel, etwa nicht Samaria? und welches sind Judas Höhen, etwa nicht Jerusalem?" (I, 5). Das will sagen: Wie die Hauptstädte hat auch das platte Land, gleichmäßig im Süden und im Norden, dem Baalskulte sich ergeben. Und weil der Norden vorangegangen in der Sünde, soll er vorangehen auch in der Strafe. Doch weil auch der Süden, die Heimat des Propheten, dem Verderben nicht entrinnen kann, will dieser sein Oberkleid abwerfen, — zum Zeichen der Trauer sich entblößen — und ein Klagegeschrei anstimmen, wie die Schakale und Strauße in der Wüste. (I, 8.) Eine hohe sprachliche Schönheit, eine Reihe von Wortspielen, enthält I, 10: בְּגַת אַל תַּגִּידוּ בָכוֹ אַל־תִּבְכּוּ בְּבֵית לְעַפְרָה עָפָר הִתְפַּלָּשְׁתִּי: etwa: „In Geth (der Philisterstadt) ergeht euch nicht (in Klagen); in Co (Ägypten) kecket (= laut weinen im Dialekt) nicht; aber in Bethâphra (St. Benjamin) — also in der Heimat — beträuft euch nur (mit Asche), d. h. zu hause möget ihr jammern und büßen; aber vor den Feinden haltet das geheim, sie hätten nur Schadenfreude!"

Wo man Gott entzieht, was Gottes ist, pflegt man erfahrungsgemäß auch dem Nächsten das Seinige vorzuenthalten. Wie Amos (VIII, 4) muß deshalb auch Michäas (II, 2) die Habsucht, den Wucher, sogleich nach dem Götzendienste als das zweite sich offenbarende Hauptlaster rügen. Aber der Verkünder unangenehmer Wahrheiten ist niemals angenehm, man möchte ihm am liebsten den Mund schließen. אַל תַּטִּיפוּ יַטִּיפוּן = Prediget nicht, predigen sie (sc. die Schmeichler des Volkes); sie möchten den Propheten das Prophezeien untersagen.

Indes auch diesen ersten, ernsten Vortrag kann Michäas nicht schließen, ohne die Hoffnung der messianischen Zeit aufdämmern zu lassen. (II, 12 u. 13.) „In eines zusammen bringe ich die Reste Israels; ... vorangeht ihnen der Bahnbrecher (unaufhaltsam), einherzieht ihr König vor ihnen und der Herr an ihrer Spitze." Als in den Synagogen Kleinasiens, zu Antiochia in Pisidien, zu Lystra in Lykaonien, wo die Angehörigen der zerstreuten Zehnstämme zusammenkamen, Barnabas und Paulus die neue Heilsbotschaft vom Messias verkündeten, da begann sich diese Vorhersagung des Michäas zu erfüllen.

ad b) Waren in der ersten Rede beide Reiche zusammengefaßt, so wendet sich die zweite, wie schon oben gesagt, fast ausschließlich an Juda.[1]) Der Prophet rügt die Obrigkeiten, welche das Mark des Volkes aussaugen; die Pseudo-

[1]) Nicht völlig, wie Haneberg[4] S. 314 will. Von seiner Aufstellung gedrängt muß er V, 5 und 6 Assyrer und Assur von den Parthern deuten, um so geschraubter, als gerade V. 6 Land Assur und Land Nimrod — letzteres augenscheinlich = Babylon — zusammengestellt sind. Zudem hatte gerade zu jener Zeit Tiglatpilasar von Assyrien das alte Babylon erobert. S. Schrader a. a. O. zu Michäas IV, 10.

propheten, welche mit ihren Zähnen beißen, d. h. schmausen und Frieden predigen; sobald man ihnen jedoch nichts gibt, Krieg verkünden. (III, 5.) „Die Fürsten richten um Geschenke; die Priester lehren um Lohn; die Propheten weissagen um Geld; und dennoch stützen sie sich auf den Herrn: „Ist etwa nicht der Herr in unserer Mitte?" Darum wird — (weil sie Gott auf der Zunge und den Teufel im Herzen haben) — Jerusalem wie ein Steinhaufen und der Tempelberg zur Waldeshöhe."

Doch schon winkt abermals eine messianische Trostverheißung: „Du wirst ausziehen, Tochter Sion, aus der Stadt und kommen bis Babylon (IV, 10); dort wirst du befreit und du wirst zermalmen viele Völker und schlachten dem Herrn die Beute von ihnen und ihrer Habe dem Herrn der ganzen Erde" (IV, 13). Soferne der Mittler dem Fleische nach ein Sohn der Tochter Sion und nur in seinem Namen Heil und nur Er das Licht zur Erleuchtung der Heiden ist, müssen alle Völker in Sion ihre Habe als Gabe niederlegen und durch Sions Vermittlung dem Herrn selbst als geistige Schlachtopfer zugeführt werden.

Indes vor der Ankunft des Friedensfürsten wird Jerusalem noch viel erdulden müssen (durch Syrier, Römer und auch durch die Parther): „Belagerung richtet man gegen uns; mit dem Stocke schlägt man auf die Wange des Richters Israel." (V, 1 V.)

Wie aus Jos. (antiqq. XIV, 13, 3 sqq. und bell. iud. I, 13, 9) erhellt, mußte Jerusalem besonders Schweres erdulden, als die Parther, die Beschützer des Hasmonäers Antigonus gegen seinen schwächlichen Oheim Hyrkan und gegen den Idumäer Herodes (den nachmaligen ersten König dieses Namens) sich der Stadt bemächtigten — 41 v. Chr. Aber auch nicht lange vorher schon war Jerusalem aus einem ähnlichen Anlasse vergewaltigt, sein Heiligtum entweiht worden — 63 v. Chr., als nämlich der römische Triumvir Pompejus, der Beschützer des zuvor genannten Hyrkan[1]) gegen seinen Bruder Aristobul II., ebenfalls feindlich in Jerusalem eindrang.[2])

Doch da die Not am größten, soll auch die Hilfe am nächsten sein. V, 2 enthält die berühmte Weissagung, wonach aus Bethlehem Juda, dem unbedeutenden, das nicht einmal zu den Tausendern[3]) gehört, ein Herrscher Israels hervorgehen wird — (im prägnanten Sinne seiner Abkunft und Ankunft oder Geburt nach) — dessen Ausgang zugleich von Anbeginn ist, von den Tagen der Ewigkeit. So ist seine göttliche und menschliche Natur verkündet.

---

[1]) Derselbe, ein Sohn des Alex. Jannäus, darf ja nicht verwechselt werden mit seinem kriegstüchtigen Großvater Johannes Hyrkan, dem Sohne des Machabäers Simon. S. oben beim Propheten Abdias!

[2]) Cfr. Jos. antiqq. XIV, 4, 4.

[3]) Reinke im Kommentare (1874) zur Stelle erklärt, Bethlehem habe nicht einmal tausend Einwohner gezählt; künstlicher, wennschon gewöhnlicher ist die Deutung, es habe nicht tausend waffenfähige Männer zu stellen vermocht.

Bezeichnend lautet auch V. 3: „Darum wird Er (Gott) sie (die Juden) preisgeben bis zur Zeit, in welcher „die Gebärerin"[1]) gebären wird und die Reste der Brüder (die Heiden) sich wenden werden zu den Söhnen Israels." Notwendig kann die Stelle nur im messianischen, keineswegs auch im politischen Sinne verstanden werden. Politisch ging es mit dem jüdischen Staate ja zusehends abwärts; auch in Juda flackerte nur unter den Machabäern noch einmal und nur auf kurze Zeit das Lebenslicht im siechen Staatskörper auf, um alsbald gänzlich zu verlöschen. Dagegen wendeten sich im moralischen Sinne die Reste der Brüder zu den Söhnen Israels, soferne (gemäß Römerbrief VIII, 14) alle ja, „die vom Geiste Gottes getrieben werden, Kinder Gottes sind."

Die friedliche Mission des Messias ist nicht erst von christlichen Auslegern aus dem Texte herausgenommen, sondern vom Propheten selbst schon hineingelegt worden. Von dem neuen gottmenschlichen Herrscher Israels künden nämlich die Verse 4 und 5: „Und er steht und weidet (als der gute Hirte, als Antitypus Davids), und sie (die irrenden Schafe) werden umkehren, weil er sich verherrlichen wird bis zu den Grenzen der Erde." Vollends V. 5 heißt es: „Dieser wird Friede sein."[2]) Darauf legte ja auch der Heiland das Hauptgewicht (Johannes XIV, 27), daß er den Frieden gebe, seinen Frieden; nicht, wie die Welt ihn gebe (aber auch nicht, möchte man angesichts einer gewissen geistigen Strömung in der Gegenwart, welcher das Nirwanah als letztes Ziel gilt, hinzufügen: nicht, wie ihn Buddha gibt).[3]) Auf die geistigen Waffen, welche das Messiasreich jeder anstürmenden Gewalt entgegensetzt, lenken die denkwürdigen Worte: „Wenn käme der Assyrer in unser Land ... so würden wir über ihn aufstellen 7 Hirten und 8 fürstliche Männer. Und diese weiden das Land Assur und das Land Nimrod — mit dem Schwerte" (in geistigem Sinne)[4]) des Wortes Gottes (Hebräerbr. IV, 12). Die Feinde wandeln sich also in Lämmer um, welche dann geweidet werden durch die Hirten (geistliche) und fürstlichen Männer (weltliche Gewalt) — von den christlichen Obrigkeiten beider Gebiete. Wie schön erfüllte sich diese Weissagung des Michäas, als Roms Adler (romanische) und die Speere der Germanen und Kelten u. s. f. (deutsche und slavische Nationen) vor dem kurz zuvor verfolgten Kreuze sich senkten; und wie schön erfüllt sie sich fort und fort in den kirchlichen Missionen

---

[1]) Puerpera, genitrix, mater Dei, θεοτόκος sind in der That die ältesten und ehrendsten Rechtstitel, worauf sich die ὑπερδουλεία Marien gegenüber stützt.

[2]) Vgl. auch Isaias IX, 6 und Epheserbr. II, 14.

[3]) Es ist der Pantheismus in indischer Ausgabe, wie ihn Hartmanns und Schopenhauers Jünger als „Religion der Zukunft" anpreisen. Wenn das Individuum an die Außenwelt die Frage richtet: tat tuam asi? Was bist du?, so halle die Antwort wieder: aham brama asmi = ich bin du selbst.

[4]) So richtig Reinke a. a. O. wider Haneberg[4] S. 258 Note 3, welcher an 8 Feldherrn gegen die Parther (vgl. oben!) denkt, hiebei aber das Wort „Hirten" unerklärt läßt.

aller Zonen beider Hemisphären — gegenüber der einstmaligen, blutigen Ausbreitung des Islams!

Trefflichst vergleicht endlich der Prophet, um die beiden Seiten des Messiasreiches hervorzukehren — seinen milden, alles befruchtenden Segen und dabei zu gleicher Zeit doch auch wieder seine unbezwingbare Kraft, der zuletzt jeder Gegner erliegt — dasselbe einerseits mit dem Tau (V. 7), andrerseits mit dem Löwen (V. 8).

ad c) Bedeutsamer als der zweite, kann der dritte Vortrag nun kaum mehr sein.

c. VI, V. 3—5 hält Jahve in Form von Improperien[1]) dem Volke die Führung aus Ägypten vor. V. 7 weist Gott die äußeren Opfer zurück, wenn sie nicht mit entsprechender Gesinnung dargebracht werden (V. 8). Israel hat für Juda das schlimme Beispiel gegeben, darum wird auch Samarias Fall vorausgehen, wie es in der ersten Rede I, 6 und in der zweiten III, 12 bereits gesagt war.

Einen neuen Gedanken enthält dagegen VII, 12: „Tag wirds, daß gebaut werden deine (Jerusalems zerstörte) Mauern;" „an diesem Tage wird entfernt das Gesetz." Die Stelle, welche freilich auch die Deutung von der extensiven Katholizität zuläßt,[2]) wurde schon vom heiligen Hieronymus im Sinne der intensiven Katholizität, von der Abschaffung des nationalen Legalienkomplexes — im neuen Sion der Kirche — verstanden. Besonders kehrt der Prophet noch heraus, daß bei der messianischen Restauration eine völlige Rechtfertigung der Sünder (nicht allein eine äußerliche Imputation, wie Luther lehrte) eintritt. VIII, 19: „Er wird versenken in des Meeres Tiefen all unsere Sünden" erklärte schon der heilige Augustin von der Ankündigung des Taufsakramentes.

II. Nach Jeremias XXVI, 18 ist Michäas, der unterschieden werden muß von einem gleichnamigen, 3. Regg. XXII, 8 aufgeführten Propheten, von Morescheth*) Gath (M.), also jedenfalls in der Nähe von Gath (M.) oder Geth (V.), dem späteren Eleutheropolis, kurz im Umkreise des Südreiches, zu hause. Wie der Text selbst besagt, fällt seine Hauptwirksamkeit unter die Regierung des Ezechias von Juda; doch war er schon unter dessen Vorgängern Joathan und Achaz thätig gewesen. (Also beiläufig von 750—723 v. Chr.) — Im M. R. steht sein Name am 15. Januar.

---

[1]) Improperium von impropero, probrum = Vorwurf, Schelten! Während der adoratio crucis am Charfreitage führt die kirchliche Liturgie bekanntlich 12 solcher Improperien vor.

[2]) So Reinke z. St.

*) Mich. I, 14 übersetzt die Vulgata das Morescheth durch haereditas, vielleicht soviel als in der Nähe; im Weichbilde; Morescheth Gath und Gath schlechthin verhalten sich vielleicht wie Vorstadt und eigentliche Stadt.

War Jonas (יוֹנָה) die Taube, welche mit dem Ölzweige des Friedens eine Abwendung des über Ninive drohenden Strafgerichtes zu vermitteln beauftragt war, so erscheint Micha nach seinem Namen — מִיכָה — Abkürzung aus מִיכָיְהוּ — = wer wie Jahve gleich dem Engel, der an der Spitze der Gottgetreuen wider die von Gott Abtrünnigen Stellung nimmt. Er ist zu unterscheiden als Michäas der Morastite von Michäas, dem Sohne des Jemla, welcher in den Tagen des Achab von Israel und Josaphat von Juda (etwa 920—890) im Nordreiche als Prophet gewirkt hatte. Wie dieser (3. Regg. XXII, 28) seinen kurzen Vortrag mit שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם = „höret, ihr Völker alle" angefangen hatte; so der Morastite seine erste Rede, vielleicht, um dadurch auch äußerlich anzudeuten, daß er die Thätigkeit jenes — das falsche Prophetentum zu bekämpfen — fortsetzen wolle. Eine Schranke für die Zeitbestimmung der Wirksamkeit des Morastiters mag in 2. Chr. c. XXX und XXXI insofern liegen, als jenes Ortes die Pesachfeier geschildert wird, welche Ezechias nach Ausrottung des Götzendienstes veranstaltet hatte; da nun im Weissagebuch der Götzendienst im Lande noch immer gerügt wird, auch Samaria noch nicht gefallen war (722); so muß der Prophet vor diesem Zeitpunkte, mithin in den ersten Jahren des 725 zur Regierung gelangten Königes Ezechias das Werk geschlossen haben. Für das Ansehen, welches der Prophet wenigstens späterhin bei den Juden genoß, spricht der Umstand, daß die Berufung auf Michäas III, 12 dem wegen seiner 2. Tempelrede mit dem Tode bedrohten Jeremias (XXVI, 17, 18) das Leben rettete. Nach Pseudoepiphanius (II, 245) und Pseudodorotheus (c. III) wäre Michäas auf Befehl des Achab von Juda (sic!) von einem Felsen gestürzt worden. Die Nachricht ist jedoch so wenig beglaubigt, als das sie begleitende, textwidrige Datum gewiß falsch ist.

III. Erst in neuerer Zeit wurde die Einheitlichkeit der Abfassung des Weissagebuches in Frage gestellt. Die einen*) bestreiten die Echtheit der Überschrift (I, 1); die andern**) die Ursprünglichkeit der beiden letzten Kapitel; jüngst***) wurden nur die ersten drei Kapitel für echt michäanisch angesehen. Allein Jeremias XXVI, 18 sagt nicht etwa — im Widerspruche mit Mich. I, 1 — daß der Prophet überhaupt erst unter Ezechias aufgetreten sei. Allerdings wäre auch mit c. V schon ein Abschluß gewonnen; aber nur, weil das Weissagebuch überhaupt nicht die fortlaufende Entwicklung eines Themas gibt, vielmehr drei je für sich bestehende, je durch die Aufforderung שִׁמְעוּ (audite) markierte Vorträge aneinanderreiht. Durchaus unzulässig erscheint es, nur die ersten drei Kapitel dem Propheten beizulegen, da mit c. III kein Gedankenabschluß gegeben wäre, sondern mit

*) So Eichhorn, Bertholdt, de Wette, Hitzig u. s. f.

**) So namentlich Ewald, die Propheten des Alten Bundes² I, 525 ff.

***) Stade, Bemerkungen über das Buch Michas in der Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft, 1881, I, 161 ff.

c. II der erste, mit c. V erst der zweite Vortrag endiget, wie die gleichheitliche Struktur aller drei Vorträge — jedesmal zuerst Drohung, dann Verheißung — dies zur Evidenz beweist.

Wenn es in der citierten Stelle bei Jeremias heißt, der Morastite habe in den Tagen des Ezechias die Zerstörung Jerusalems (Mich. III, 12) vorausgesagt, so ist damit doch nicht in Abrede gestellt, daß namentlich der Inhalt des ersten Vortrages, welcher sich nur über die beiden ersten Kapitel hin ausdehnt, schon unter Joathan und Achaz verkündet gewesen sein mochte. Man wird außerdem — das liegt ja wohl in der Natur der Sache — bei so kurzen Vorträgen, wie sie von Joel, Abdias, Aggäus und hier auch von Michäas aufgezeichnet vorliegen, annehmen müssen, daß die schriftliche Fixierung nicht die wörtliche Wiedergabe (gleichsam das Stenogramm) der mündlich verkündeten Botschaft bietet, sondern nur die zusammengedrängte Quintessenz derselben. Dann aber ist für Schlußfolgerungen, wie die beregte, um so mehr Vorsicht vonnöten.

IV. a) Daß die Übersetzung der Siebzig, nicht zu ihrem Vorteile, gerade bei Michäas zahlreiche Abweichungen von der Masorah aufweist, wurde schon vom heiligen Hieronymus (in Mich. I, 10) bemerkt. Um so mehr ist die Punktation des Grundtextes im ganzen eine zufriedenstellende.

b) Wie im Galaterbriefe Paulus als der Apostel der Vorhaut, Petrus dagegen als jener der Beschneidung gekennzeichnet wird; so erscheint dem Jonas, dem Propheten der Vorhaut, gegenüber Michäas als Prophet der Beschneidung. Er hat eine Doppelmission zu erfüllen an Israel und an Juda; er muß als Herold der göttlichen Gerechtigkeit die bevorstehenden Strafgerichte beiden Reichen enthüllen; doch darf er als Dolmetsch der göttlichen Barmherzigkeit zugleich die einstige Wiederbegnadigung, ja Zentralbedeutung — in Aussicht stellen; hat er folglich nicht blos den vindikativen, sondern auch den medizinalen Charakter der von Gott verhängten Strafen zu betonen. Während Michäas in domin. V^ta novembris die S. O. bildet, dient die Trostweissagung des letzten Kapitels (c. VII) als Epistel (resp. Lektion) am Samstage der Herbstquatember; das parallele Evangelium jenes Tages ist aus Luk. c. XIII entlehnt — Heilung eines 18 Jahre hindurch von Besessenheit gequälten Weibes.

ad IV. a) Von den Varianten, beziehungsweise Irrtümern der LXX, mögen beispielshalber nachstehende ausgelesen sein:

I, 1 wird der Lokalname הַמּוֹרַשְׁתִּי für ein Patronymikum gehalten: *πρὸς Μιχαίαν τὸν τοῦ Μωραισθεί.* — L. c. V. 10 hatte der Alexandriner augenscheinlich die Paronomasie בְּגַת אַל־תַּגִּידוּ (in Gath oder Geth ergeht euch nicht — in Klagen!) verkümmert zu אַל תַּגְדִּילוּ (macht euch nicht groß!) — l. c. V. 13 hatte er durch Versehen ähnlich geformter Buchstaben (ר und ה; ת und מ; נ und ב u. s. w.) statt des urtextlichen: רְתֹם הָמֶּרְכָּבָה לָרָמֶשׁ = spanne das Roß an den Wagen — gegenteils gelesen: הָמוֹן מֶרְכָּבוֹת וְלֶכֶשׁ = *ψόφος ἁρμάτων*

καὶ ἱππευόντων = Getöse von Wagen und Reitern. C. IV, 9 für לָמָּה תָרִיעִי רֵעַ: = warum erhebst du ein Geschrei? — haben die ο′: ἵνα τί ἔγνως κακά = warum erkanntest du Böses? Sie lasen eben irrig: לָמָּה תֵדְעִי רַע. Zumal störend ist V, 5 bei den LXX: „Ἀσσοὺρ ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὴν γῆν ὑμῶν . . . ἐπεγερθήσονται ἐπ' αὐτὸν ἑπτὰ ποιμένες καὶ ὀκτω δήγματα ἀνθρώπων“ = „wenn Assur käme in euer Land . . . würden aufgestellt werden wider ihn 7 Hirten und 8 Bisse (Schlangen, Geißeln) der Menschen.“ Sie verwechselten das שְׁמֹנָה נְסִיכֵי אָדָם = acht gesalbte, fürstliche (primates der V.) Männer mit שׁ֫ נְשִׁיכֵי אָדָם, indem sie ein von נָשַׁךְ = beißen hergeleitetes, thatsächlich nicht erweisbares נָשִׁיךְ voraussetzten. — VII, 3 hat der masorethische Text unter anderm: הַשֹּׁפֵט בַּשִּׁלּוּם = der Richter (richtet um) Vergeltung (ist bestechlich); . . . . וַיְעַבְּתוּהָ = zusammendrehen sie's (das Böse nämlich), verstehe der König, Richter und der Einflußreiche (הַגָּדוֹל), worauf sodann V. 4 fortfährt: טוֹבָם כְּחֵדֶק: = ihr (der Israeliten) bester ist wie ein Dornstrauch (paliurus V.) vom griech. παλίουρος = der sogenannte Christdorn u. s. f. Statt dessen liest nun die LXX: ὁ κριτὴς εἰρηνικοὺς λόγους ἐλάλησε . . . καὶ ἐξελοῦμαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῶν, d. h. der Richter spricht friedliche (d. h. gefällige, wenngleich ungerechte) Worte . . . aber ich werde hinwegnehmen ihre (der israelitischen Könige, Richter u. s. f.) Habe. Da punktierte der Alexandriner wiederum irrig בַּשִּׁלּוּם; las er anstatt וַיְעַבְּתוּהָ vielmehr וַאֲעַבְּתֶיהָ und zog er das erste Wort des V. 7 als letztes Wort zu V. 6.

L. c. V. 11ª bieten die LXX abermals nicht bloß eine unzutreffende Variante, sondern fügen sie der Übertragung eine dem wirklichen Sinne entgegengesetzte Erklärung bei. Das masoreth. יוֹם לִבְנוֹת גְּדֵרֵיךְ = ein Tag (kommt) zu bauen deine Mauer, geben sie (resp. gibt der Alex.) durch ἡμέρᾳ ἀλοιφῆς πλίνθου ἐξάλειψίς σου = am Tage des Ziegelstreichens ist deine Ausstreichung, etwa: Da du wieder zu bauen gedenkst, ist dein Untergang beschlossen. Offenbar wurde לְבֵנָה = Ziegel punktiert und das Übrige frei aus eigenem beigefügt, während in Wirklichkeit die Wiederherstellung Jerusalems 11ª und allerdings die Abstellung des Ritualgesetzes 11ᵇ dieses Ortes ausgesprochen ist.

Desgleichen wird von den LXX der Sinn verfehlt im folgenden (12.) Verse; während der masorethische Text die klare, aber auch wahrhaft erhabene Weissagung enthält: יוֹם הוּא וְעָדֶיךָ יָבוֹא לְמִנִּי אַשּׁוּר וְעָרֵי מָצוֹר וּלְמִנִּי מָצוֹר וְעַד־נָהָר וְיָם מִיָּם וְהַר הָהָר: = an jenem (dem mess.) Tage wird man kommen zu dir (Jeruf.) von Assur her und von den Städten Ägyptens und von Ägypten (im S.) bis zum Strome (Euphrat im N.) und von Meer zu Meer und von Gebirg zu Gebirg, irrt die LXX (und hierin auch die V.) nicht allein dadurch, daß sie Mazor[1]) appellativisch auflöst, statt den Eigennamen Ägypten zu belassen;

[1]) Der Sing. zum Dual מִצְרַיִם — nämlich Ober- und Unterägypten, wie man etwa vor kurzem noch von zwei (beiden) Sizilien sprechen konnte. Die appellative Bedeu-

sondern daß sie in Verwechslung von ר und ד aus dem dritten Worte עָרִיץ ein עָרִיד macht, mithin in folgender Fassung: *καὶ αἱ πόλεις σου ἥξουσιν εἰς ὁμαλισμὸν καὶ εἰς διαμερισμὸν Ἀσσυρίων κ. τ. λ.* also: deine Städte werden kommen, um gleich (dem Erdboden) zu machen und zu verteilen Assyrien u. s. f.; $12^b$ wird das zweite מָצוֹר in מִצּוֹר = *ἀπὸ Τύρου* (von Tyrus ab) verkehrt. Hier würde also der Sinn eine feindliche Eroberung der Heiden durch die Juden ergeben, während nach der Masorah ein freiwilliges Herbeiströmen der früheren Feinde von allen Seiten nach Jerusalem Platz greift.

b) Eine noch nicht berührte Bedeutung des Michäas liegt wohl noch darin, daß er als der Vorläufer eines Größeren die von letzterem großartigst durchgeführte Verkündigung der Segensfrüchte des Messiasreiches bereits ein erstesmal den Juden vorzutragen hatte, damit diese von der vollen Richtigkeit der ihrem fleischlichen Sinne freilich weniger einleuchtenden Wahrheit sich überzeugen lassen müßten — in Gemäßheit jenes Rechtssprichwortes Deuteron. XIX, 15: in ore duorum testium stat omne verum verbum. Jedenfalls läßt sich nicht verkennen, bei der Verwandtheit von Michäas IV, 1—3 mit Is. II, 4 sqq. (das Messiasreich — ein Friedensreich); von Michäas V, 2 mit Is. VII, 14 (die jungfräuliche Geburt des Erlösers); Michäas VII, 11 mit Isaias XI, 11 und öfters (die Katholizität des Messiasreiches),[1]) daß Michäas nicht blos Zeit- und Amtsgenosse, sondern auch nächster Geistesverwandter war des großen Propheten, der, wie sein Name das schon ausdrückt — Isaias (יְשַׁעְיָהוּ = salus Jahve) — mehr noch die Gnadenbotschaft an das Volk (*εὐαγγέλιον*) zu betonen hatte, als der strengere Michäas, bei welchem die Strafweissagung wider Altisrael vorwiegt.

## G. Isaias.

### §. 32.

I. Zwei für Israels Theokratie besonders hervortretende Ereignisse, nämlich der vereitelte Zug der beiden alliierten Könige Rasin von Syrien und Phakee (V. Phacee)*) von Israel wider Achaz von Juda; sodann der gleichfalls vereitelte Zug des Sancherib oder Senacherib von Assyrien wider Ezechias von Juda wurden für Isaias zum Ausgangspunkte einer zweifachen Gruppe von Weissagungen:

a) c. I — c. XXVII — erster,
b) c. XXVIII — LXVI — zweiter Teil.**)

---

tung des Wortes ist bekanntlich Festung, wegen der Schutzmauer zwischen Pelusium und Suez. Cfr. Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis S. 85 ff.

[1]) Hiezu vgl. man Apostelgeschichte II, 9—11, um zu sehen, wie nun Cham und Japhet Vorbereitungen trafen, in Sems Hütte Aufenthalt zu suchen.

*) Hebr. פֶּקַח = Spalt, Schismatiker.

**) Vgl. Keil a. a. O. S. 240 ff.

ad a) Als dem abgöttischen Reiche Juda (c. I—VI — die Einleitung) Gefahr von den beiden alliierten Königen drohte, erhielt Isaias den Auftrag, in Begleitung seines Sohnes Schear Jaschub (V. qui derelictus est Jasub)*) den Achaz zu ermutigen und ihm zum Unterpfande der Rettung die Wahl eines Zeichens vorzuschlagen. Nachdem der abgöttische König ironisch sich dessen geweigert, hat ihm der Prophet aus freien Stücken zu erklären, daß Hilfe für Juda komme, noch ehe einst der Sohn einer Jungfrau, dessen Name Emanuel lauten sollte, zur Unterscheidung zwischen gut und bös gelangt sein würde — mithin binnen 2—3 Jahren.**) Damit war dem Könige aber — weil ja zwischen Weissagung und Erfüllung nahezu 8 Jahrhunderte inmitten lagen — nur der Grund der Hilfe bezeichnet; weil das Messiaskind Davids Hause entstammen sollte, durfte dieses nicht der Vernichtung seitens der Feinde preisgegeben werden, so sehr auch die persönliche Gottlosigkeit des Achaz solches verdient hätte. Doch zum Wahrzeichen für Achaz, daß nach Umlauf der vorhergenannten Frist seine Feinde gedemütiget sein sollten, hatte der Prophet einem ihm selbst um diese Zeit geschenkten Sohne den Sinnnamen: מַהֵר שָׁלָל חָשׁ בַּז (V. Accelera spolia detrahere; festina praedari) beizulegen.***) Während Juda getröstet wird durch den Ausblick auf das Gnadenkind (c. VII—XII), reihen sich zehn Ankündigungen von Strafgerichten, aber auch nachfolgender Bekehrung an bezüglich der Heidenvölker ringsum (Babel, Assyrien, Philistäa, Moab, Syrien, Äthiopien, Ägypten, Idumäa, Arabien und Tyrus) c. XIII—XXIII†) — die sogenannten „decem visiones". Den Schluß der ersten Weissagungsgruppe machen Weissagungen über das Weltgericht und die endliche Weltherrschaft des Gottesvolkes der Kirche (c. XXIV—XXVII).

ad b) In der zweiten Gruppe wird durch eine Einleitung (von c. XXVIII—XXXV), worin dem Untergange des verstockten Jerusalems und der heidnischen Reiche (Ägypten und Edom) der Aufgang des messianischen Sion gegenübergestellt wird, auf c. XXXVI und XXXVII vorbereitet, welche zeigen, wie der frühere Befreier — Assyrien — nun zum schlimmsten Feinde geworden, jedoch durch ein göttliches Strafwunder

---

*) שְׁאָר יָשׁוּב = ein Rest wird zurückkehren.

**) Die Erfüllung von VII, 14 s. Matth. I, 23.

***) 4. Regg. XV. 29 und XVI, 9 melden den Vollzug des hier vorausverkündeten Gottesgerichts über Samaria und Damaskus — durch den Assyrier Tiglatpilesar IV. um 740 v. Chr. Da Achaz 743 auf den Thron kam und das Ereignis wegen Is. VII, 16 und VIII, 4 binnen 3 Jahren eintreffen sollte, so muß die Begegnung des Propheten mit dem Könige im ersten Jahre der Regierung desselben stattgefunden haben.

†) Recht bezeichnend wird auch Jerusalems (des Schauthales) Geschick, soferne und soweit dasselbe abgöttisch geworden, zwischen den heidnischen Mächten abgewandelt (c. XXII) und wird Babylons, des Erzfeindes, Untergang zweimal (c. XIII u. c. XXI — hier unter dem Namen „Meereswüste" —) vorgetragen.

unschädlich gemacht ward.*) Dagegen erwies sich an der Person des Ezechias, als dem Prototype seines Volkes, Gottes Barmherzigkeit (c. XXXVIII) und Langmut (c. XXXIX).**)

Nunmehr folgt ein Cyklus prophetischer Reden von Israels messianischer Zukunft in 3 Abschnitten:

Der erste (c. XL—XLVIII) schildert den Sieg der Theokratie über das Heidentum — das königliche Amt Christi;

der zweite (c. XLIX—LVII) beleuchtet den Messias als Antitypus des Befreiers Cyrus, bringt aber zugleich — das erstemal von prophetischen Lippen — die Kunde von der stellvertretenden Genugthuung durch den leidenden Messias (das priesterliche Amt Christi);

der dritte endlich (c. LVIII—LXVI) preist das Reich des Messias — die Kirche — als ein Reich der Gnade und Wahrheit***) und verweist zuletzt auf den eschatologischen Abschluß der Zeit überhaupt — das prophetische oder Lehramt Christi.†)

ad a) Ergreifendst malt Isaias in der Einleitung (c. I—VI) die Verdorbenheit der Volksgenossen seiner Tage. „Es kennt das Rind seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel hingegen kennt mich (Gott) nicht und mein Volk höret nicht auf mich." (I, 3.) Israel ist geworden wie ein Job unter den Nationen, nur mit dem Unterschiede, daß jener Gerechte blos zur Prüfung mit dem körperlichen Aussatze geschlagen war, indes Israel um seiner Gottlosigkeit willen mit dem Aussatze der Seele behaftet erschien. „Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist nicht ein gesunder Fleck an ihm." Darum die Ansprache: „Höret des Herrn Wort, Sodoms Fürsten; vernimm das Gesetz unseres Gottes, Gomorrha's Volk!" (I, 10). „Lernet Gutes thun, strebet nach Recht, kommt zu Hilfe den Unterdrückten; . . . dann mögt ihr mit mir rechten, spricht der Herr, und wären eure Sünden wie Scharlach, dem Schnee gleich sollen weiß sie werden; und wären sie rot, wie Purpur, der Wolle

*) Die Begebenheit fällt wegen Isaias XXXVI, 1 ins 14. Jahr des Ezechias i. e. 725 — 14 = 711 v. Chr. Nach den Monumenten freilich, s. Schrader a. a. O. S. 299, beträgt die Differenz reichlich 10 Jahre und wäre Sanheribs Zug ins Jahr 701 zu setzen. Es ist aber auch wohl möglich (Schäfer Alois, die bibl. Chronologie, 1879 S. 136), daß der bibl. Text hier eine Korruption erlitt. Vgl. auch P. Knabenbauer, Kommentar z. Is. 1881 S. 402.

**) Wegen 4. Regg. XX, 6 ist die Genesung des Ezechias ins Jahr 699 + 15 = 714 v. Chr. zu setzen, also in die Zeit vor der assyrischen Invasion, was auch mit Is. XXXVIII, 6 stimmt und mit der Assyriologie, s. Schrader a. a. O. S. 298. Hienach hatte Sargon, Sanheribs Vorgänger, den Rebellen Merodoch-Baladan II. 710 v. Chr. besiegt; die Konspiration des letzteren mit Ezechias muß jedenfalls vorausgegangen sein.

***) Vgl. Johannes I, 14.

†) Das vollendete Ebenmaß dieser 3 Abschnitte gibt sich auch in den dreimal je 9 = 27 Kapiteln zu erkennen.

gleich sollen sie weiß sein." (I, 17, 18.) Allerdings wird dereinst Israel der Mittelpunkt der Völker sein (c. II); doch vorher werden zur Strafe Knaben und Weichlinge es regieren,[1]) Weiber darüber herrschen. (III, 4, 12). Gerade die üppigen Töchter Sions sollen empfindlichst zu büßen haben, „weil sie die Kehle reckend einhergehen, blinzelnd mit den Augen, trippelnden Schrittes und mit den Füßen klirren . . . An jenem Tage (der Heimsuchung) wird der Herr entfernen die Fußspangen und die Stirnbänder; die Halbmöndchen und die Ohrgehänge; die Ketten und die Schleier; den Kopfbund und die Schrittkettchen; die Gürtel und die Riechfläschchen; die Fingerringe und die Kleinodien, die an der Stirne herabhängen; die Wechselkleider und die Mäntelchen; die Tücher und Nadeln; die Spiegel und die indischen Stoffe u. s. w.; statt Balsam — Moder; statt des Gürtels — ein Strick; statt gekräuselter Haare — eine Glatze; statt des Überwurfes — ein Bußkleid." (III, 16—24).

Paraboliſch nennt der Prophet Juda einen Weinberg. Gott erwartete, daß er Trauben brächte, und er zeitigte Herlinge . . . „Darum wird der Herr ihn zur Wüste machen." V, 2, 6. Es ist wahrscheinlichst,[2]) daß diese Weissagungen schon unter Joathan verkündet wurden — dem Vorgänger des Achaz — demnach zu einer Zeit, da das Reich noch in Macht und Ansehen stand.

Hieran reiht sich (c. VI) der Bericht von der sogenannten Prophetenweihe des Isaias. Der Prophet erwähnt sie erst, als er sich von der Erfolglosigkeit seiner bisherigen Ansprachen überzeugt halten mußte. Billig mochte er hoffen, durch ihre unvergleichliche Erhabenheit Eindruck zu machen. Es gelang ihm freilich so wenig, als er bei dem abgöttischen Nachfolger des Joathan, dem Achaz, durch die angebotenen Wahrzeichen vom Prophetensohne und vom Gnadensohne den gewünschten Erfolg herbeiführte. Gleichwohl wird er nicht müde, den Segen, der vom Gnadensohne ausströmen wird, in glühenden Farben zu schildern. „In früherer Zeit war verachtet das Land Zabulon und das Land Nephtali; in der letzteren Zeit aber (in der messianischen) wird geehrt der Landstrich am Meere (von Galiläa), an des Jordans Übergang, das Galiläa der Heiden." (IX, 1.) In Zabulon lag Nazareth; in Nephtali — Kapharnaum;[3]) aber gerade hier weilte der Messias am längsten und liebsten. Während die Heidenvölker der Züchtigung nicht entrinnen (X, 16), wird dagegen der Rest Israels sich bekehren (V. 21 und 22) und aus der Wurzel Jesse wird hervorgehen ein Reis und eine Blüte aus seinen Wurzeln. (XI, 1). . . „Und wohnen wird der Wolf beim Lamme und der Panther lagern beim Böcklein." [4]) (V. 6). Angesichts dieses so trostreichen Fernblickes in Israels Zu-

---

[1]) Manasses war 12 Jahre, da er zu regieren begann (4. Regg. XXI, 1); 22 Jahre Amon (l. c. V. 19); 18 Jahre Joachim (l. c. XXIV, 8); 21 Jahre Sedecias (l. c. V. 18).

[2]) Vgl. Knabenbauer a. a. O. S. 99 Anmerk. 1.

[3]) Es heißt ἰδιὰ πόλις des Herrn z. B. Matth. IV, 15.

[4]) Die Stelle erklärt Justin der Martyrer in seiner apol. I^ma, wie folgt: „Von Jerusalem gingen 12 Männer aus in die ganze Welt, welche unerfahren und nicht beredt

kunft erhebt sich der Prophet zu dem schwungvollen canticum des Kapitels XII. Hingegen läßt er nun, c. XIII—XXIII — gewissermaßen in breiterer Ausführung und teilweiser Ergänzung von Amos c. I — die zehn Lastworte wider die Heiden vernehmen. „Siehe," spricht Gott durch ihn gegen Babel, „ich werde die Meder gegen dasselbe aufwecken, welche des Silbers nicht achten und nach Gold kein Verlangen tragen." (XIII, 17).[1]) Über Babels Fall „jauchzen die Bäume des Waldes, weil keiner mehr ist, der sie fällte" (XIV, 7); „und die Schatten der Unterwelt rufen ihm höhnisch zu: Nun bist auch du geworden, wie wir; bist uns ähnlich geworden" (l. c. V. 9, V. 11). Auch in betreff des Assyrers (V. 24) hat der Ewige geschworen, daß Er in seinem (des Ewigen) Lande ihn zermalmen und auf seinen (Jerusalems) Bergen ihn zerstampfen wolle (Bezugnahme zunächst auf die Niederlage Sanheribs). Doch zuvor wird Assyrien an Philistäa sich vergreifen (V. 20).[2]) So groß wird die Verwüstung Moabs sein, daß des Propheten Herz selbst von Mitleid über des Feindes Los erfaßt wird. „Mein Herz klagt zu Moab hin; seine Riegel (die Grenzen) reichten bis Segor, der dreijährigen Färse (ad vitulam conternantem V.); die Steige von Luith steigt man weinend hinauf und auf dem Wege von Oronajim (moabitische Örtlichkeiten!) erhebt man Geschrei über Zerstörung." (XV, 5.) Drei Jahre, nachdem diese Weissagung ergangen, sollte das Unheil über Moab hereinbrechen. Es ist wahrscheinlichst geschehen[3]) im Zusammenhange mit der Belagerung Samarias (durch Salmanassar IV.) und dessen Eroberung (durch Sargon) — also 722, — da ja die Moabitis zum Nordreiche gehört hatte. Zweifellos sicher berichtet hingegen die Erfüllung des Strafwortes an Damaskus (c. XVII) die Stelle 4. Regg. XVI, 9. Zu Isaias c. XVIII (Weheruf wider Äthiopien) muß man 4. Regg. XIX, 9 behufs Vergleichung beiziehen. Wie auch die Ägyptologie bestätiget,[4]) hatte der Kuschite, genauer Äthiope, Tharaka (Tirhaga)[5]) zugleich Ägypten sich dienstbar gemacht und damit die Grenzen des Reiches Meroë weit gegen Norden gerückt, so daß der Anzug des Assyrers Sanherib ihn in Schrecken versetzte, weshalb die „Grille" (symbolischer Name bei Isaias für Äthiopien, wie „die Fliege" für Ägypten und „die Biene" für Assyrien) nach Juda zu Ezechias schwirrte, um ihn als Bundesgenossen zu

---

waren . . . Und wir, die wir früher einander mordeten, bekriegen nicht bloß unsere Feinde nicht mehr, sondern sterben, um nicht zu lügen, oder die, welche uns fragen, nicht zu betrügen, gerne und bekennen Christum."

[1]) Bekannt ist die Äußerung des Cyrus, eines Medoperser, des Überwinders von Babylon, daß Eisen mehr wert sei als Gold, weil man nur aus dem Eisen Schwerter schmiede. Da die Meder und Perser mehr nach Blut als nach Gold dürsteten, durften die reichen Babylonier nicht hoffen, durch Gold sich die Rettung zu erkaufen.

[2]) 711 belagerte und verwüstete Sargon die Philistäerstadt Azotus. Siehe Schrader S. 298.

[3]) Genauere Berichte in den Geschichtsbüchern des Kanons sind zu vermissen.

[4]) S. die Tabelle bei Schäfer a. a. O. S. 140.

[5]) Vgl. auch den Art. Tirhaka von Ebers bei Riehm im Handwörterbuch.

gewinnen. — c. XXXVI des Isaias enthält die nähere Ergänzung zu c. XVIII. Während ein Weltreich wie Kusch zittert — und mit Grund[1]) — erfreut sich Jerusalem stillen Friedens und „wird auch von Äthiopien dahin Gabe gespendet werden für den Herrn der Heerscharen.“[2]) (V. 7.) Von Ägypten heißt es (c. XIX): „Ich werde kämpfen lassen Ägypter wider Ägypter.“ (V. 2.) — Die Weissagung erfüllte sich zunächst, als Saïten und thebaische Dynasten, Unter- und Oberägypter, um die Herrschaft rangen; und als nun bald nach Samarias Fall der Sultan Sevech (alias Schabaka) von Sargon besiegt ward — um 720 — da mochte sich auch die fernere Weissagung des Isaias erfüllt haben (V. 4): „Ich werde Ägypten preisgeben in die Hand eines grausamen Gebieters.“[3]) „Doch auch in Ägypten wird sein ein Altar des Herrn — inmitten des Landes Ägypten und ein Denkmal des Herrn an seiner Grenze.“ (V. 19.) Gestützt auf diese Stelle bauten jüdische Kolonisten (cfr. Jos. antiqq. XIII, 3, 1) in Leontopolis — am Nil gelegen zwischen Tanis und Heliopolis — einen Tempel 164 v. Chr. Doch der Kontext mit dem folgenden führt notwendig zur messianischen Deutung. Als Markus in Alexandrien seinen Bischofssitz aufschlug, Pantäus daselbst die berühmte Katechetenschule gründete: da war jenes Wort des Isaias zur Verwirklichung gelangt.

Desgleichen Duma und Seir (Idumäa) c. XXI, 11; Arabien, wie Jerusalem — das Schauthal — (XXI, 13 sqq.; XXII, 1 sqq.), nicht minder Tyrus (c. XXIII) werden ihrem Gerichte entgegeneilen; bezüglich des letzteren meldet Josephus (contra Apionem I, 20), wie Nabuchodonosor ganz Phönizien sich unterworfen. „Aber auch die Gewinste von Tyrus werden dem Herrn geheiliget sein.“ Hiezu vgl. man Matth. XV, 26. In zusammenfassendem Abschlusse verbreiten sich die vier letzten Kapitel des ersten Teiles c. XXIV—XXVII incl. über das Weltgericht und die endliche Weltherrschaft des Messiasreiches. „Mit dem Bilde der Anbetung auf Sion schließt der Seher seine Erwägung über die in Israels Geschichte sich bekundende Leitung. ... das geistige Sion, „die Anbetung auf Sion“ herauszugestalten, ist ja Aufgabe und Endziel aller Ereignisse.“[4])

ad b) In der auf den historischen Krystallisationskern der zweiten Weissagungsgruppe vorbereitenden Einleitung (c. XXVIII—XXXV) wird vorerst Ephraim zur Warnung für Juda vorangestellt (XXVIII, 1—6). Allein auch von Juda gilt (l. c. V. 7 ff.): „Priester und Prophet sind bewußtlos vor Trunkenheit; sie taumeln beim Weissagen; wanken beim Rechtsprechen.“ Sie spotten der vielen Reden des Propheten, indem sie in ihrer Trunkenheit lallen:

---

[1]) Wenn auch Sanherib dem Tharaka (Tirhaga) nichts anhaben konnte, so desto mehr die folgenden assyrischen Könige Asarhaddon und Assurbanipal; s. den zuvor angegebenen Art. von Ebers.

[2]) In Erfüllung ging diese Weissagung, als der heilige Frumentius — Äthiopiens Apostel — das Bistum Axuma gründete. Rufin. h. e. I, 9.

[3]) Vgl. Schrader a. o. a. O. S. 253.

[4]) Knabenbauer a. a. O. S. 326.

צַו לָצַו צַו לָצַו קַו לָקַו קַו לָקַו זְעֵיר שָׁם זְעֵיר שָׁם: (befiehl, befiehl wieder, warte, warte wieder; ein wenig hier, ein wenig dort u. s. w.).[1]) Aber des Herrn Wort wird den Spöttern ein Stein, davon sie zerschmettert werden. Hingegen legt der Herr in Sion einen Stein, einen Eckstein; wer gläubig vertraut, darf nicht fürchten; gemeint ist damit der Messias.[2])

Bedeutungsvoll ertönt (c. XXIX, 1) der wiederholte Weheruf: הוֹי אֲרִיאֵל אֲרִיאֵל: = Wehe Löwe Gottes, Löwe Gottes — so wird auch Ezechiel XLIII, 16 der Brandopferaltar bezeichnet; — auch das Heiligtum, weil entheiliget, schützt Jerusalem nicht vor des Feindes Umwallung.[3]) Durch die zwei Kapitel (XXX und XXXI) hindurch zieht sich die Warnung, Juda möge nicht auf Ägypten sich stützen; die Gerechtigkeit seines Königes, des theokratisch gesinnten Ezechias, sei ein besserer Hort (c. XXXII). Assur selbst werde gedemütiget werden (c. XXXIII); denn alle Feinde Gottes nehmen ein trauriges Ende. Dessen soll ein Zeugnis sein Edom (c. XXXIV). „Es wandeln sich seine Ströme in Pech und sein Boden in Schwefel; und sein Land wird zu brennendem Pech." (V. 9). Dagegen wird der Glaube die Öden in Eden verwandeln; „und die vom Herrn Erlösten werden heimkehren und unter Jauchzen in Sion ihren Einzug halten" (XXXV, 10).

Nunmehr berichten die Kapitel XXXVI und XXXVII die assyrische Bedrängnis und deren Abwendung.

Allein noch eine andere Bedrängnis und ihre Abwendung fügt der heilige Text hinzu (c. XXXVIII). Von einer tötlichen Krankheit befallen flehte der König, nicht in der Vollkraft seines Lebens (XXXVIII, 10) hinweggerafft zu werden. Und Gott erhörte dies Gebet und ließ zum Wahrzeichen der Erhörung wunderbarerweise an der von Achaz aufgestellten Sonnenuhr den Schatten um zehn Grad zurückweichen.[4]) Wohl unterließ Ezechias nicht, in einem schwungvollen Dankgesange (dem cantic. Ezechiae V. 10—20) seine Empfindung auszudrücken. Allein als ebenfalls um jene Zeit Abgesandte des babylonischen Aufwieglers Merodoch-Baladan II.[5]) vor Ezechias erschienen, um sein Bündnis wider Assyrien nachzusuchen, ließ derselbe in einer Anwandlung von Eitelkeit sich verführen, mit den Schätzen seines Palastes vor den Fremden zu prunken. Isaias mußte daher, ein zweiter Gad, dem Könige das Mißfallen Gottes bezeigen und ihm verkünden, eben diese Schätze würden als Beute nach Babylon wandern, dazu auch die Nachkommen, welche dem Ezechias in der Folge geschenkt

---

[1]) Delitzsch in seinem Kommentar zur Stelle vergleicht damit den ähnlich malenden Hexameter des Trunkenbolds: sta pes, sta mi pes; stas pes, ne labere, mi pes.

[2]) Vgl. 1. Petr. II, 4—6.

[3]) Vgl. Schrader a. a. O. S. 187 Senacheribs Bericht über seine Expedition gegen Juda unter Ezechias.

[4]) Es war ein Wunder lokaler Art, wie jenes in Josuas Tagen.

[5]) Marduk-habal-iddina bedeutet: Merodoch (= Juppiter vgl. Schrader a. a. O. S. 276) — einen Sohn (überhaupt Nachkommenschaft) schickt er.

werden sollten. Es ist sehr lehrreich, Daniel I, 3 mit der Strafankündigung hier in c. XXXIX zu vergleichen.

Den Schluß der zweiten Gruppe bildet jedoch der herrliche, überaus tröstende Cyklus prophetischer Reden[1]) von Israels späterer, nachexilischer = messianischer Zukunft in den c. XL—LXVI.

Die Scheidung in 3 Abschnitte ist auch durch den refrainartigen Schluß: „Für die Gottlosen gibt es keinen Frieden" (Isaias XLVIII, 22; beziehungsw. LVII, 21) jeweils kennbar gemacht.

α) V. 2 des Kapitels XL läßt nicht undeutlich als Thema der nachfolgenden Ausführungen erkennen: „Jerusalem sieht die Bedrückung als eine für immer vorübergegangene; seine Missethat ist gesühnt; Doppeltes wird als Anteil ihm zufallen."

V. 9 nennt der Ewige selbst den Isaias einen Evangelisten = den Künder froher Botschaft. „Auf hohen Berg (die hohe Stufe des prophetischen Schauens versinnbildend) steig du hinan, der du Freudenbote[2]) (מְבַשֶּׂרֶת) bist für Sion. . . . Sage den Städten Judas: Siehe euer Gott! Siehe, der Herr Gott wird kommen mit Macht und sein Arm wird herrschen" (V. 10). Um aber für kein Mißverständnis Raum zu lassen, fährt der folgende Vers (11) sogleich weiter: „Wie ein Hirte wird er seine Herde weiden, in seinen Arm die Lämmer fassen und auf seinen Schoß sie heben. Die Säugenden wird er selber warten." Es ist damit die königliche Hirtenthätigkeit des Messias trefflichst gezeichnet; der Krummstab des Hirten blieb ja auch das Abzeichen der Christi Stelle vertretenden Kirchenfürsten. Freilich möchte Israel die Messiasankunft beschleunigt wissen. Das damalige Haus Jakob klagte mutlos: „Vor meinem Gott geht mein Recht vorüber" (V. 27); allein — entgegnet ihm Isaias: „Weißt du nicht: Gott der Ewigkeit ist der Herr, welcher schuf der Erde Enden, und unergründlich seine Weisheit?" (V. 28). (Deus patiens — quia aeternus.)

Bereits c. XLI feiert den schließlichen Triumph Israels über die Heiden und deren Götter: „Fürchte nicht, Wurm Jakob, ich helfe dir! . . . im „Heiligen Israels" — ein spezifisch jesaijanischer Ausdruck für Messias — wirst du dich freuen" (V. 14; V. 16). Geräuschlos tritt derselbe auf: „Nicht schreien wird er und nicht schauen auf die Person und nicht wird er hören lassen auf der Straße seine Stimme" (vgl. Is. XLII, 2 und Matth. VIII, 4 [Heilung des Aussätzigen]). Barmherzig waltet er: „Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus"[3]) (l. c. V. 3).

---

[1]) Nach Schegg in seinem Kommentar sind es Sendschreiben; vgl. sub II.

[2]) Isaias bietet in nuce den Inhalt der vier Evangelien — ein Totalbild des Erlösers nach seinen drei Ämtern — wie kein zweiter Prophet. Er schrieb insoferne ein Evangelium vor den Evangelien, ein Urevangelium, freilich in einem ganz anderen Sinne, als etwa Eichhorn von einem Urevangelium des Neuen Testamentes redet.

[3]) Mag namentlich zur Beherzigung dienen, wenn der den göttlichen Hirten vertretende Priester im Beichtstuhle, dem tribunal misericordiae, sich Gewohnheitssündern gegenüber findet.

XLIV, 28 wird ein typischer Erlöser Israels — aus dem babylonischen Exil — mit Namen eingeführt: — כּוֹרֶשׁ = Khuru in den Inschriften — Cyrus.[1]) Von ihm steht geschrieben: „Mein Hirte bist du . . . all mein Gefallen wirst du vollbringen; der ich zu Jerusalem spreche: Werde gebaut, und zum Tempel: werde gegründet!“[2])

Aber Cyrus kann nur Typus sein; der wahre Heiland muß erst folgen, deshalb XLV, 8 der Adventsruf: Rorate coeli desuper etc.! Babel fällt und sein Fall wird in der lebhaften Sprache des Propheten (Praeterit. propht.) wie schon eingetreten dargestellt. Wenigstens nach der V. lautet es: „Zerschlagen ist Bel; zerschmettert Nebo“[3]) (XLVI, 1). Ebenso gewiß aber soll Israel bis an die äußersten Säume der Erde jubelnd verkünden: „Erlöst hat der Herr seinen Knecht Jakob“ (XLVIII, 20).

β) Die tiefere Fassung dieser allgemeinen Erlösung bringt nun der zweite Abschnitt zum Vorwurfe, indem der Messias, „der Knecht Jahves“, als Antitypus des Befreiers Cyrus beleuchtet wird. Die Allgemeinheit der Erlösung betont XLIX, 6: „Zu wenig ist's, daß du Knecht mir seiest, um aufzurichten die Stämme Jakobs; sieh ich mache dich zum Lichte der Heiden, daß du seiest mein Heil bis an die Grenzen der Erde.“ Aber es ist ein kostbarer Preis, um welchen dies geschieht. Um seiner Schuldhaftigkeit willen war Israel, das treulose, ohne Scheidebrief verstoßen worden (L, 1). Da bietet sich der schuldlose Knecht Jahves zum Opfer dar (V. 6).[4]) In so tiefer Erniedrigung wird er auftreten, daß der Prophet kaum Gehör zu finden wagt für das Geheimnis seiner Prophezie. „Wer glaubt unserer Verkündigung; und der Arm

---

[1]) Die seit Ktesias (Cfr. Plutarch, vita Artaxerx. Mnemon) allgemein angenommene Deutung des Namens = Sonne erscheint gegenwärtig aus etymologischen Gründen aufgegeben. כּוֹרֶשׁ wird vielmehr für eine Hebraisierung aus כָּרָשׁ = Kurus = קִיר (Fluß und Person auch nach Strabo, γεωγρ. XV, 3, 6) angesehen.

[2]) Nach Jos. (antiqq. XI, 1, 2) hätte gerade diese Stelle auf den Entschluß des Cyrus (1. Esdr. I, 29) bestimmend eingewirkt.

[3]) Nebo, womit verwandt hebr. נָבִיא (Prophet) v. נָבָא = reden, sich offenbaren, entspricht dem Hermes, wie Bel-Merodach dem Zeus. Da Nebo der Hausgötze der babylonischen Königsfamilie, befremden nicht die vielen mit ihm zusammengesetzten Eigennamen, wie:

Muttakil-Nabu = Vertrauen gibt Nebo.
Nebukadnezar = Nebo die Krone schütze!
Nebunid = Nabu-na'id = Nebo ist erhaben;
Nebusardan = Nabu-sir-iddina = Nebo Samen (Nachkommenschaft) schenkte;
Nebupalassar = Nabu-habal-ussur = Nebo den Sohn schütze!

[4]) Wie wenig die spätere Synagoge die Einheitlichkeit der Person eines leidenden und triumphierenden Messias festzuhalten wußte; wie sie vielmehr einen leidenden Messias — Sohn Josephs und einen triumphierenden — Sohn Davids auseinanderhält, findet sich des näheren ausgeführt von Castelli, il Messia secondo gli ebrei, Firenze, 1874. Vgl. auch Haneberg im Archiv für katholische Literatur 1843. 7. Heft, namentlich S. 584 die Stelle aus dem Mischnahtraktate Sota. Sehr belehrend ist auch ein Vergleich von Apostelgeschichte VIII, 31 sqq. und Is. LIII, 7.

des Herrn, wem ist er offenbar?" (LIII, 1.) „Er ist verwundet unserer Missethaten wegen; zerschlagen wegen unserer Vergehen; die Züchtigung zu unserm Frieden ist auf ihm und durch seine Striemen werden wir geheilt" (V. 5).[1]) Doch auf die Erniedrigung wird nicht ausbleiben die Erhöhung; dem Opfer wird nicht fehlen die Opferfrucht. „Wenn er dahingegeben als Schuldopfer sein Leben,[2]) wird er schauen dauernde Nachkommenschaft, und des Herrn Wollen gelingt durch seine Hand" (V. 10). Und dem neuen Sion wird der Herr nimmer grollen. „Wie in Noas Tagen ist es mir" u. s. f. (LIV, 9). Die Katholizität des neuen Sion, in specie seine Missionswirksamkeit,[3]) schildert LV, 5: „Ein Volk, welches du nicht kanntest, wirst du herbeirufen; und Völker, welche dich nicht kannten, werden dir zueilen, um des Herrn willen, deines Gottes, und des Heiligen Israels." Ausdrücklich beteuert noch c. LVI, 6 und 7: „daß die Kinder der Fremde (die Heiden) dasselbe Opfer und dasselbe Gebetshaus haben werden mit den Kindern des Hauses." (Hinweis auf das eucharistische Opfer und das Numen praesens — die neutestamentliche Schechinah.)[4])

γ) Der alte Bund war nicht so fast ein Bund der Gnade, als nur der Wahrheit (Offenbarung). Mit dem Eingebornen des Vaters — voll der Gnade und Wahrheit — wird Doppeltes gegeben: Sakrament und Lehre. „Dein Volk (o Sion) — sie alle sind Gerechte; . . . ich, der Herr, vollbringe dies — (die Gerechtmachung = Rechtfertigung) — schnell zu jener Zeit (des Messiasreiches)" (LX, 21 und 22). Aus Luk. IV, 17 sqq. ist bekannt, wie der Heiland gelegentlich seines ersten öffentlichen Lehrvortrages in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth den Text aus Is. LXI, 1 sqq. entnahm, um zu erklären, wie die hier verkündete Prophetenthätigkeit des Messias in ihm jetzt zur Erfüllung gekommen sei. „Der Geist des Herrn ist über mir, weil der Herr mich gesalbt hat (Messias, *Χριστός*, מָשִׁיחַ bedeutet ja „der Gesalbte"), das Evangelium zu verkünden den Armen, (und) zu heilen, die betrübten Herzens sind; . . . den Zerknirschten Vergebung zu verleihen" u. s. f. In schwungvollen, jedoch zugleich geheimnisvollen Zügen malt Isaias die Fortdauer des Amtes Christi in seiner Kirche (V. 6); den Ehrenvorzug der Jungfräulichkeit (LXII, 5[a]) und die Erhöhung des ehelichen Bundes (l. c. 5[b]). Bevor der Erlöser als Richter naht, wird auch Israel seinen nationalen Dünkel aufgeben (LXIII, 16); Sehnsucht nach Gott empfinden (c. LXIV) und so werden mit den Heiden wenigstens die letzten Reste des Volkes gerettet werden[5])

---

[1]) Man vgl. den Grad der Bestimmtheit, womit hier die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung vorgetragen wird, mit dem noch so dunklen Worte des Job (XVII, 3)!

[2]) Vgl. 2. Korinth. V, 21.

[3]) Cfr. ex antithesi die pharisäische Proselytenmacherei verurteilt Matth. XXIII, 15.

[4]) Man beachte, auch der größte der Propheten zeigt sich nicht als Eiferer wider die Opfer, wie Moderne, z. B. Abraham Geiger in seiner Geschichte des Judentums, den Propheten schuld zu geben lieben.

[5]) Vgl. zu Is. LXV, 1 und 2 auch ep. ad Rom. X, 20.

(LXV, 8). Endlich kündet c. LXVI, wie Gott im Gerichte selbst die Scheidung vollzieht zwischen Gerechten und Ungerechten; wie er für eine Ewigkeit Lohn und Strafe ausmißt; wie das irdische Jerusalem zuletzt aufgegangen sein wird in das himmlische.

II. Für die jesajanische Authentizität des mit dem Namen dieses großen Propheten geschmückten Buches zeugen aus dem alten Testamente: 2. Chr. XXXII, 32; aus dem neuen Testamente: Matth. XIII, 14; XV, 7 sqq.; Römerbrief XX, 27, 29 und öfters.

Der Prophet lebte zu Jerusalem, ebenso geachtet von Ezechias, wie dessen Vater Achaz ihn mißachtet hatte, bis er bei der unter Manasses ausgebrochenen Prophetenverfolgung *) den Martertod erlitt (um 690 v. Chr.). Das M. R. gedenkt seiner unterm 6. Juli.

Weil Isaias sich Sohn eines Amos (אָמוֹץ = tapfer, stark) nennt (I, 1), so schloß man in jüdischen Kreisen,[1]) er sei ein Neffe des אֲמַצְיָה = Amasias, des Vorgängers von Ozias, gewesen, somit königlichen Geschlechtes. Eher möchte aus V, 1, woferne das Wort דּוֹד daselbst in Gemäßheit der Vulgataübersetzung wirklich durch Oheim zu geben wäre, der Schluß gestattet sein, daß der Prophet wenigstens dem Stamme Juda (wie der Messias nämlich) zugehörte. Griechische Autoren, z. B. der alexandrinische Klemens, ließen sich durch das Ἀμώς der LXX bestimmen, Isaias für den Sohn des Propheten Amos zu halten, wiewohl des letzteren Name im Hebr. עָמוֹס, nicht אָמוֹץ lautet. Allein verbürgt ist nur, durch den Text selber, daß seine Wirksamkeit in die Zeit der Könige Ozias, Joathan, Achaz und Ezechias hineinfiel. Der Talmud (Sanhedrin f. 103 b. zu 4. Regg. XXI, 16) erzählt, bei der Prophetenverfolgung, welche des Ezechias Nachfolger, Manasses, verhängte, sei Isaias in eine hohle Zeder geflohen; diese habe sich über dem Propheten wieder geschlossen und als Manasses nun den Baum zersägen ließ, sei der Prophet, sobald die Säge seinen Mund berührte, verschieden.[2]) Immerhin mag der Bemerkung des Hebräerbriefes XI, 37, einige seien ihres Glaubens wegen zersägt worden, das Martyrium des Isaias zu grunde liegen. Jedenfalls hatte er seinen königlichen Freund Ezechias überlebt, da er ihm laut 2. Chron. XXXII, 32 eine Parentation (anerkennenden Nachruf) gewidmet zu haben scheint. Während nach der einen Legende das Grab des Propheten beim Teiche Bethesda zu suchen wäre, der um des Isaias willen die Johannes V, 4 ihm beigelegte Eigenschaft erlangt hätte, verlegt eine andere Legende sein Grab nach Paneas in Basan. Unter Theodosius II. (442) brachte man seine Gebeine nach Konstantinopel.

---

*) Cfr. Jos. antiqq. X, 3, 1.

[1]) Die Gemarah zur megill. fol. 10. c. 2.

[2]) Noch zeigt man den Baum der Marter des Propheten bei der Quelle Siloah.

III. Die negative Kritik hat namentlich jene Kapitel, welche spezielle Weissagungen einer sehr fernen Zukunft enthalten (c. XIII—XIV, 23 — gegen Babel; c. XIX — gegen Ägypten; c. XXI, 1—10 — abermals gegen Babylonien; c. XXIII — gegen Tyrus); sowie den Cyklus c. XL—LXVI angefochten und einem exilischen Propheten zur Zeit des Cyrus beigelegt. Zumal anstößig fand man die ausdrückliche Benennung des Cyrus. Indes 3. Regg. XIII, 2 wird einem ungenannten Propheten in Israel (bald nach der Trennung des Reiches) der Name des sogar erst 300 Jahre später auftretenden Königes Josias geoffenbart. Zudem werden gerade die exilischen Zuständlichkeiten im allgemeinen doch mehr nur umrißartig von Isaias geschildert, während der Augenzeuge Jeremias ganz anders ins Detail geht (Jerem. c. LI namentlich; aber auch schon c. XIII, 5 sqq. lehrreich). Dazu kommt ferners der gleichmäßige sprachliche Charakter im ganzen Buche;*) endlich liegt ein zwingendes Zeugnis vor in der Citationsweise des neuen Testaments; z. B. Römerbr. X, 20 wird Isaias LXV, 1 ausdrücklich als echt jesaianisch allegiert; ebenso Lukas IV, 18 die Stelle Isaias LXI, 1.

Die Bekämpfer der Echtheit vorgenannter jesaianischer Stücke räumen selbst ein, daß das Kriterium der Sprache zur Zeit noch immer etwas sehr Unsicheres sei.[1]) Das entscheidende Moment bleibt für sie immer die Leugnung der Möglichkeit einer wirklichen Prophezie, und in dieser Hinsicht findet auf sie der Satz Anwendung: contra principia negantem non est disputandum. Außerdem könnte man ihnen entgegenhalten, daß doch anerkannt spätere Propheten, wie Habakuk, Sophonias, Jeremias und Ezechiel auf die dem Isaias aberkannten Stellen unverkennbar Bezug nehmen,[2]) woraus doch wohl die Priorität der in Zweifel gezogenen Stellen von selbst folgt. Man vgl. z. B. Habakuk II, 9 (das Bild vom Hinaufsteigen zum Himmel), wie Isaias XIV, 13; Sophonias I, 7 und Isaias XIII, 3 (von der Heiligung der Berufenen); Jeremias LI, 8 mit Isaias XXI, 9 (Babylons plötzlicher Fall); Ezechiel VII, 17 und Isaias XIII, 7 (dasselbe Bild vom Erschlaffen der Arme).

Bezüglich der c. XL—LXVI, welche man in der Sprache der modernen Kritik unter dem Namen des „Deuterojesaias" zusammenzufassen pflegt, räumen manche der Gegner, z. B. Bleek,[3]) selbst ein, daß mindestens Bruchteile, so der Passus von LVI, 9 — LVII, 11 (die Strafandrohung wider die Abtrünnigen) aus vorexilischer Zeit stammen. Doch hievon abgesehen wird auf grund der Verschiedenheit im Ausdrucke und in der Auffassung für die letztere Partie irgend-

---

*) Gietmann, de re metrica Hebraeorum p. 59 sqq. vertritt die Annahme siebensilbiger Jamben c. XIII; c. XXXVIII, 10—20; c. XL—LXV; c. LVI—LXVI.

[1]) Vgl. Einleitung von Bleek-Kamphausen, S. 462 Anmerkung.

[2]) Siehe in diesem Betreffe Keil Einleitung[3] S. 252 Note 10.

[3]) A. a. O. S. 454.

ein „großer Unbekannter“ aus der Exilszeit zum Verfasser postuliert; es soll nach dem Ausdrucke des englischen Exegeten Cook (the holy bible V, 18 n. 2) Isaias augenscheinlich nocheinmal entzweigesägt werden, und Kaulen[1]) ergänzt diese witzige Bemerkung: „Liest man die Begründung (der Kritik) in de Wettes (von Schrader neu herausgegebenen) Einleitung, welche als Kanon in dieser Frage angesehen wird, so erhält man den Eindruck, daß es wieder mit einer hölzernen Säge geschehen soll.“

Gerade die spezifisch dem Isaias zukommenden Ausdrücke, wie קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל = der Heilige Israels — vom Messias gemeint — finden sich mitunter im sogenannten Deuterojesaias häufiger (14mal) als im vorausgehenden Teile des Buches (12mal); in den übrigen kanonischen Büchern zusammengenommen überhaupt nur 5mal. So steht רָהַב (Übermut) für Ägypten LI, 9, wie XXX, 7. So sind beiden Partien gemeinsam die Vergleichung echter Gottesverehrung mit Silber, der abtrünnigen Gesinnung mit unbrauchbaren Schlacken (I, 22; XLVIII, 10); verklebte Augen sind da wie dort ein Bild geistiger Blindheit (VI, 10 und XLIV, 18); Nacht und Morgenröte sinnbilden Unglück und Heil (XXVI, 9 und LVIII, 8); das Hereinbrechen göttlicher Strafgerichte wird einer Trunkenheit verglichen, die keineswegs vom Weine herrührt (XXIX, 9 und LI, 17), und anderes dergl. mehr.

Die Verehrung von Gad und Meni (c. LXV, 11) — als den Gottheiten des günstigen Geschicks (vgl. Selden, de diis Syris, Lugd. Bat. 1629, p. 92) — weisen keineswegs auf babylonische Umgebung hin; schöpfte doch schon Lia einem ihrer Söhne den Namen Gad. Umgekehrt möchte wohl LXII, 4 der Name חֶפְצִי־בָהּ = mein Gefallen ist an ihr für Sion wegen 4. Regg. XXI, 1 (Name der Gattin des Ezechias, der Mutter des Manasse), auf die jesaianische Zeit zurückleiten.

Wenn man die Thatsache urgierte, daß ursprünglich in der hebräischen Bibel nicht Isaias, sondern Jeremias den Reigen der נ"א eröffnete (cfr. baba bathra f. 15 b); so läßt sich eine solche Anreihung an das zweite Doppelkönigsbuch als letztem Gliede der נ"ר hinreichend mit dem Umstande erklären, daß Jeremias auch der Verfasser des letzteren gewesen. Richtig ist, daß die Leidensgestalt des Knechtes Jahves erst in den späteren Kapiteln zur Erscheinung kommt; doch wird auch vom Emanuel XI, 6 dasselbe ausgesagt, wie vom Knechte Jahves (XLII, 1), daß Gott seinen Geist über ihn ausgegossen. Positiv spricht XLI, 9, woselbst die nördlichen Teile von Chaldäa als die Enden der (damals näher bekannten) Erde bezeichnet werden, daß der Verfasser dieses Stückes nicht in Babel gelebt haben kann, vielmehr weit davon entfernt — in Jerusalem. XLI, 26 und XLVIII, 6—8 sqq. wird Israels Befreiung aus dem Exil als eine neue, in Erstaunen versetzende Thatsache berichtet, was nach eines Jeremias Weissagung (XXV, 12) nicht mehr denkbar gewesen wäre.

---

[1]) Einleitung S. 306.

LII, 4 ist ausdrücklich die assyrische (nicht etwa die babylonische) Bedrängnis als die jüngste aufgeführt, welche bis zur Zeit des Verfassers Juda getroffen. Und so ließen sich die Gründe für eine vorexilische, genauer: isaianische Abfassung des ganzen Weissagebuches noch um viele vermehren.[1])

IV. a) Von etwa einem Dutzend Stellen abgesehen, an welchen die M. nach P. T. S. und V. beziehungsweise zu verbessern wäre, erscheint der Grundtext bezüglich seiner Korrektheit gesichert. Die Belege aus der Assyriologie für Isaias sind mannigfach; so heißt Rasin in den Inschriften Rasun-nu; so findet sich Tabeel, dessen Sohn die verbündeten Könige von Israel und Syrien an Stelle des vorher entthronten Achaz über Juda setzen wollten (VII, 6), mehrmals erwähnt.*)

b) Für die hohe Bedeutung des Propheten spricht, daß der Ewige selbst ihn mit dem Ehrennamen eines Evangelisten schmückt (XL, 9); dazu kommen die Lobeserhebungen beim Siraziden (XLVIII, 25) und bei den Vätern (z. B. Hieronymus, praef. in Isaiam). In dem vor der nahen Todesgefahr noch einmal bewahrten Ezechias sehen die Ausleger ein Symbol des Judentums; die Sonnenuhr des Achaz mit ihrer rückläufigen Bewegung gilt in der kirchlichen Liturgie als ein Typus Mariens. Dogmatisch bedeutsam erscheint VI, 3 (Insinuation des Trinitätsgeheimnisses); dasselbe Kapitel erscheint wegen Erwähnung der Seraphim wichtig für die Engellehre; c. VII ragt besonders hervor durch die Offenbarung über die Inkarnation des Logos; c. XL—LXVI durch die erhabenen Visionen über den Messias und namentlich LXVI, 22 (sich berührend mit Apokalypse XXI, 1) durch die Weissagung über den neuen Himmel und die neue Erde nach Ablauf der Endzeit. Überaus sinnig erscheint die liturgische Verwertung des Propheten. Während des Advents, ebenso an Epiphanie und am Dreifaltigkeitssonntage ist die S. O. dem Isaias entnommen. Sein canticum begegnet in den Laudes des feria II$^{da}$; das cantic. Ezechiae in den Laudes der feria III$^{ia}$ und im Totenoffizium. In den Winterquatembern — also während des Adventes — werden die Lektionen, beziehungsweise Episteln aus den verschiedensten Kapiteln des Isaias ausgehoben. In der 2. und 3. Weihnachtsmesse begrüßt die Kirche den neugebornen Heiland mit dem Introitus aus Kapitel IX; am Dreikönigsfeste ist die Epistel aus c. LX entlehnt. In der feria V$^{a}$ post dominic. in Quinquagesima erzählt die Epistel (c. XXXVIII) die Heilung des Ezechias, das Evangelium (Matth. c. VIII) die Heilung des Knechtes des Hauptmanns; in feria VI. et in sabbato ist die Epistel aus c. LVIII genommen (Aufforderung zur Nächstenliebe), womit das Evangelium der Bergpredigt vom Gebote der

---

[1]) Vgl. von Himpels Verteidigung in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1878, S. 306 ff.

*) Vgl. Schrader a. v. a. O. S. 250–273.

Nächstenliebe übereinstimmt. In feria II. hebd. maioris entrollt die Epistel aus c. L das Bild des leidenden Messias, wogegen das Evangelium (Joann. c. XII) berichtet, wie sogar ein Apostel vom Herrn abfällt. In den Roratemessen ist Epistel und Kommunio sehr passend aus c. VII genommen (Geburt des Emanuel); ebenso am Feste der Erwartung der Geburt unseres Herrn (17. Dezember) und am Feste Mariä Verkündigung (25. März). Am Feste des heiligsten Herzens Jesu (Freitag nach dem Frohnleichnamsfeste) enthält die Epistel aus Isaias c. LV eine Einladung des Herrn an alle, die schmachten, zu seinen Wassern zu kommen und Erquickung zu haben ohne Entlohnung; auch am Feste des besonders durch seine Wohlthätigkeit hervorragenden heiligen Hieronymus Ämiliani (20. Juli) mag die Epistel aus Isaias c. LVIII passend dem Lebensbilde des Gottesmannes gegenüberstehen, der wie wenige der Aufforderung des Propheten zur Linderung der sozialen Not entsprochen.

IV. a) Zahlreich zwar sind die Varianten überhaupt, welche den masorethischen Text von den primären Übersetzungen, zumal von der alexandrinischen, unterscheiden.[1]) Wenig zahlreich aber sind die Fälle, in welchen die masorethische Punktation beziehungsweise auch Konsonantenlesung zu verlassen sein möchte. Übereinstimmend haben die Übersetzungen z. B. XI, 15: Austrocknen (ἐρημώσει, desolabit) wird der Herr die Meerzunge Ägyptens u. s. w. (Anspielung auf das Wunder beim Auszuge), wogegen die M. nun וְהֶחֱרִים = er wird bannen oder zerstören liest, anstatt וְהַחֲרִיב (wovon חֲרָבָה = ἄνυδρος). — XXII, 15 hat die M.: לֵךְ־בֹּא אֶל־הַסֹּכֵן . . . אֲשֶׁר עַל־הַבָּיִת = gehe zu dem Vertrauten (des Königs, zu Saboa nämlich), der über den Palast (als Verwalter) gesetzt ist; nach der V.: vade, ingredere ad eum, qui habitat in tabernaculo scheint vielmehr אֶל־הַשֹּׁכֵן = zu dem der wohnt . . . ursprünglich gestanden zu sein. — XLII, 1 schreibt die S.: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου = Jakob, mein Knecht, ich halte ihn aufrecht; Israel, mein Erkorener, es liebt ihn meine Seele. Dagegen bietet die M. (und ihr folgt die V.): הֵן עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי = Siehe mein Knecht (der Messias) — ich halte ihn aufrecht; mein Erkorener, es liebt ihn meine Seele. Mit Recht gibt Scholz[2]) hier der Septuagintalesart den Vorzug, weil sie als die dogmatisch schwierigere zugleich auch die kritisch gesicherte sein wird.

b) Die Bedeutung des Isaias feiern die Väter in den begeistertsten Lobsprüchen. Nach Isidor Pelusiota (ep. I, 42) ist er τῶν προφητῶν σαφέστατος; nach Theodoret (praef. in Isaiam) ὁ θειότατος; nach Hiero-

[1]) Was zunächst das Verhältnis zwischen M. und S. betrifft, so hat die einschlägigen Abweichungen mit einer wohl nicht zu übertreffenden Sorgfalt A. Scholz gesammelt in seiner Rektorsrede, Würzburg, 1880.

[2]) A. o. a. O. S. 27.

nymus (praef. in translationem), „non tam propheta dicendus quam evangelista" u. s. f.

In der That erscheint Isaias überaus groß schon durch das, was er über die Geschichte der alten asiatischen Völker zu erkennen gibt. Zwar würden jetzt auch die alten Denkmäler Kunde bringen, daß am Nil wie dem Tigris entlang mächtige Reiche im Mittagsglanze standen, als Rom noch in der Wiege lag und Hellas den Gesängen Homers lauschte. Isaias aber führt mitten hinein zu dem bunten Markte antiken Staatslebens; läßt Memphis, Ninive und Babel an den Blicken vorüberziehen und bleibt so von weittragender Bedeutung selbst für die allgemeine Geschichte des Altertums. Den Zenith seines Prophetentums vollends ersteigt er da, wo er im Geiste auf den Boden des babylonischen Exils versetzt, den Trost baldiger Befreiung durch Cyrus schaut, in den Kapp. XL—LXVI.

Hievon gilt, was Delitzsch in der Ausgabe des Drechsler'schen Kommentars III, 412 äußert: „Jenseits des 16. Jahres Hiskia's (also 711) lebte der Prophet nur dem Leibe nach noch in Jerusalem, ἐν πνεύματι aber unter den babylonischen Exulanten. Diesen und überhaupt der Gemeinde der Zukunft hinterließ er die Reden (c. XL—LXVI) als ein teures, zunächst versiegeltes Vermächtnis. Mit recht ... werden sie den deuteronomischen Reden Mosis in den Fluren Moabs und den johanneischen letzten Reden des Herrn im Kreise der Seinen verglichen ... Es ist ein durch und durch esoterisches Buch. Erst die Erscheinung des Knechtes Jahve's in der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen hat es entsiegelt."[1])

Unbedingtes Gottvertrauen — im Gegensatze zu der menschlicherweise allerdings so naheliegenden Anlehnung an eine der heidnischen Weltmächte — ward von Isaias nachdrücklichst eingeschärft.

Wie wenig jedoch insbesondere das damals mächtigste Reich — Assyrien — einen Rückhalt bieten konnte; wie sehr das Nordreich — Israel — sein Bündnis mit Syrien büßen mußte, offenbart sich sogleich bei Betrachtung des nächstfolgenden Propheten, der zu Isaias in dem Verhältnisse eines Jüngers und Schülers gestanden, bei Nahum; denn er zählt bereits zu den Propheten während des assyrischen Exils.

---

[1]) Die an Chiliasmus streifende Deutung, welche Dr. G. K. Mayer in Bamberg (die messi. Prophezien des Isaias, Wien, 1863) gegeben, wonach bei Sion nicht an die Kirche, sondern nur an das palästinensische Jerusalem gedacht werden dürfte, blieb gänzlich vereinzelt. — Nicht völlig zutreffend erscheint auch, was Neteler in seinem sonst sehr ansprechenden Kommentar (Münster, 1876) S. 285 über die Magogische Katastrophe ausführt. Der Name Magog kommt bei Isaias noch nicht vor.

## B. Propheten während des assyrischen Exils.

# H. Nahum.

### §. 33.

I. Hatte Michäas nur die Demütigung des Nordreiches durch Assyrien und zwar als erst bevorstehend verkündet; Isaias beides — die Demütigung dieses Reiches durch Assyrien, aber auch die Demütigung der Assyrier selbst — geweissagt, so hatte Nahum — nomen omen, Tröster Judas in schwerer Zeit — einzig das letztere, die Demütigung des übermütigen Assyrien, in seiner Prophezie hervorzuheben. Das Verhältnis der 3 Kapitel seiner Weissagung bestimmt sich näher dahin, daß

c. I die Straffsentenz,
c. II die Strafexekution,
c. III die Strafmotivierung

darstellt. Was unter dem Meder Cyaxeres wahr geworden — die Einnahme des stolzen Ninive (626 nach Josephus, antiqq. IX, 11, 3 — der übrigens den Nahum zu einem Zeitgenossen des Joatham macht!) 606 nach Herodot*), I, 106 — das schaut der Prophet deutlichst voraus, wiewohl zu seiner Zeit alles auf das Gegenteil zu deuten schien.

Nahum läßt die Auflösung des Nordreiches durch Assyrien als bereits vollendete Thatsache erscheinen. Aber auch das Südreich war, gemäß 2 Chron. XXXIII, 27, kurz zuvor derselben Gefahr von derselben Seite her mit genauer Not entronnen. Noch schmachtete Judas König, Manasses, als Gefangener des assyrischen Königes in Babel; da erhielt Nahum (נַחוּם von נָחַם = trösten) = der Tröster den Auftrag, den Untergang dieses jetzt so übermütigen Feindes seinen bedrängten Volksgenossen zu verkünden. Bezeichnend lautet schon der Eingang seines Hochspruches wider Ninive: „Ein eifernder Gott und Rächer (נוֹקֵם) ist der Herr; Rächer ist der Herr für seine Feinde, zürnend seinen Gegnern." (I, 2.)

Die ganze Natur gehorcht dem Machtgebote des Herrn — das Meer und die Bergesriesen; darum werden auch die Assyrier, ob sie noch so vollzählig sind und zahlreich, hinweggemäht und es wird mit ihnen vorbei sein. Im Gegensatze dazu wird Juda Ursache haben, Freudenfeste zu feiern und Gelübde einzulösen; „denn nicht fürder darf der Heillose dich durchziehen; ganz ist er vernichtet." (I, 15 V.)

---

*) Die Gründe für die höhere Wahrscheinlichkeit der zweiten Annahme finden sich zusammengestellt bei Breiteneicher, Ninive und Nahum, München 1861. S. 14 ff. Mit Entschiedenheit vertritt sie Mühlau im Art. Ninive bei Riehm, a. a. O., ebenso Duncker, Geschichte des Altertums[5], II, S. 479.

Gegen Assyrien zieht ein Zerstörer herauf, welcher Wache hält zur Umlagerung. (II, 1.) Äußerst anschaulich wird der Sturmlauf auf Ninive geschildert: „Und Huzzab[1]) wird gefangen, weggeschleppt ihre Mägde; aufseufzen sie wie Tauben, schlagend an ihre Brüste." (V. 7.)

So geschieht Ninive wegen seiner vielen Buhlereien, womit es die Völker verhandelt und die Stämme mit seinen Zauberkünsten (III, 4); — wohl von den diplomatischen Intriguen zu verstehen, mit denen es arglistig die arglosen Völker in seine Netze gezogen. Ein Wahrzeichen seines Unterganges sei ihm das Schicksal von No-Ammon[2]) = Theben in Oberägypten. (III, 8.) Auch dies finde an Äthiopien einen Rückhalt; Put (nach Jos. antiqq. I, 6, 2 = Mauritanien) und Lubim (= Libyer) seien ihm zur Hilfe; dennoch werde es ins Exil wandern, werden seine Kinder an den Straßenecken zerschmettert. (V. 9 und 10.) Hochpoetisch heißt es V. 16 ff. von Ninives Untergang: „Ninives Fürsten sind (zahlreich) wie Käfer; seine Heerführer, wie Heuschrecken . . . allein die Sonne geht auf, sie fliegen fort und man erkennt den Ort nicht wieder, wo sie gewesen . . . Alles klatscht sich in die Hände über Ninives Untergang aus Schadenfreude wegen seiner Grausamkeit."

II. Nahum war nach gut beglaubigter Überlieferung beim heiligen Hieronymus (praef. comment. in Nahum) ein Galiläer. Seine Thätigkeit fiel, wie aus I, 13 (vincula tua disrumpam) erschlossen werden dürfte, in die Zeit, da während der Gefangenschaft des Manasses der Hohepriester Eliakim (vgl. Buch Judith) das Reichsvikariat bekleidete. Soferne er als Angehöriger des (vormaligen) Nordreiches dem Süden seine Wirksamkeit zuwandte, stellt er sich als Gegenbild zu Amos dar, der, obgleich Judäer, für den Norden geweissagt hatte. Im M. R. steht er am 1. Dezember.

Der Text selber bezeichnet Nahum als אֶלְקֹשִׁי (Elcesaeus V.), was gewöhnlich doch nicht als Patronymicum = Sohn des Elkosch, sondern als Ortsbestimmung: aus Elkosch verstanden wurde. Dabei dachten Neuere (seit Asse-

---

[1]) הַנַּצָּב (= die Freche, Fesche) wird bald als Name der damaligen assyrischen Königin; bald als Geheimname für Ninive gedeutet, wie Armon stehen soll für Assur bei Amos; Scheschach für Babel steht bei Jeremias; Hadrach für Damaskus bei Zacharias. LXX und V. nahmen das Wort für eine Hophalbildung von נָצַב = festsetzen, bestimmen; und da ferners גָּלְתָה von גָּלָה = offenbaren, oder aber auch = in die Gefangenschaft führen, hergeleitet werden kann, so begreift sich ebenso die griechische Übersetzung: ἡ ὑπόστασις ἀπεκαλύφθη, d. h. der Bestand (Inventar) wird aufgedeckt; wie die lateinische Übersetzung: miles captivus abductus est = der (feindliche) Soldat (die Armee als Hauptstütze, Hauptbestand des Staates) wird gefangen abgeführt.

[2]) Nach Champollion = Anteil oder Größe des Gottes Ammon. — Gänzlich verunglückt ist hier die Übersetzung der V. Alexandria — soferne dasselbe ja überhaupt erst durch Alexander d. Gr. im 4. Jahrhunderte gegründet ward.

mani, biblioth. orient. I, p. 526) an das heutige Alkuſch bei Moſſul, ſo daß Nahum inmitten der aſſyriſchen Exulanten gelebt haben müßte; und wirklich zeigt man auch unweit der Ruinenfelder Ninives das Grab Nahums. Aber das iſt eine erſt ſpät, unter der Herrſchaft der Araber aufgekommene und darum durchaus unzuverläſſige Tradition. Und wie wäre Nahum unter dieſer Vorausſetzung dazu gelangt, ſein prophetiſches Wort an Juda zu richten? Man wird daher den Ort in Paläſtina zu ſuchen haben. Nur gehen auch hier wieder die Anſichten auseinander. Cyrill von Alexandrien (tom. III, p. 476) ſucht ihn in Juda; Pſeudodorotheus und Pſeudoepiphanius im Umkreiſe des Stammgebietes Symeon; wogegen Hieronymus ihn als galiläiſchen Flecken bezeichnet, der zu ſeiner Zeit noch allgemein bekannt geweſen und ihm ſelbſt öfters gezeigt worden ſei. Dafür zeugen auch ſprachliche Eigentümlichkeiten, ſ. unter IV, a.

III. Die ſchwierige Stelle III, 8 (der jenem Ninives vorausgehende Fall von No-Ammon oder Theben in der Thebais, welcher bis in die jüngſte Zeit herab einer anderweitigen geſchichtlichen Beſtätigung ermangelte), bildet fortan keine Schwierigkeit mehr, ſeitdem die entzifferten Annalen des Aſſurbanipal (= Sardanapal), eines Enkels des Senacherib oder Sanherib, die Beſiegung des Ägypters Rud-Ammon (Urdemanni in den Keilinſchriften) um 660 v. Chr. darthun.*)

Der Zweifel, ob III, 10 eine Weisſagung oder ein geſchichtlicher Bericht vorliege, dürfte durch den Wortlaut (z. B. יְרֻטָּשׁוּ = ſie werden zerſchellt werden) zu gunſten der erſteren Annahme zu entſcheiden ſein. Die hiſtoriſche Verwirklichung jener Ankündigung liefert Assurbanipal inscript. 55, 70, durch den leider ſo früh verſtorbenen engliſchen Aſſyriologen G. Smith aus dem Aſſyriſchen ins Engliſche übertragen (London 1871), folgenden Inhalts: „Im Vertrauen auf Aſſur, Sin und die großen Götter, meine Herren, brachten ſie (meine Truppen) ihm eine Niederlage bei. . . . Urdemanni (der Nachfolger des Äthiopen Tirhaka) entfloh und begab ſich nach No, ſeiner Reſidenzſtadt (ana ʿir Ni, ʿir sarutisu). In einem Marſche von 1 Monat und 10 Tagen zogen ſie . . . hinter ihm her, nahmen jene Stadt ein und fegten ſie weg, wie Spreu.“ Durch Vergleichung mit der Inſchrift 47, 67, ſowie mit den Apisſtelen kommt Schrader (S. 290) zu dem Ergebniſſe, daß vor 660 v. Chr. etwa der Prophet ſeinen Ausſpruch gethan haben möge.

IV. a) Für die unverſehrte Erhaltung der urſprünglichen Geſtalt des Textes ſpricht manche dialektiſche Eigenart (Galiläismus); ſo II, 4. 8. 14; III, 2. 18 in der M.

---

*) Siehe Schrader a. a. O. S. 287 ff.

b) Ist Nahum auch der einzige Prophet, welcher direkt messianische Weissagungen vermissen läßt; zeigt er sich auch als Nationalprophet im strengsten Sinne: so ist er doch insbesondere ehrwürdig als ein gleichsam vorchristlicher Laktantius, welcher den Beweis führt, daß die Heiden nicht ungestraft „wider Gott und seinen Christus wüten dürfen" (Ps. II). Die Stelle I, 9 wurde seit Hieronymus und Cyrill Alex., welche die Worte von den Juden verstehen, nicht wie Theodor von Mopsuestia, Vatable, Hitzig u. A., von den Assyriern, in der Dogmatik auf die Lehre vom Ablasse bezogen; „es wird sich keine zweite Bedrängnis erheben," soferne man durch Bußwerke im Diesseits der jenseitigen Bestrafung vorbeugen kann. — Im Missale findet Nahum keine Berücksichtigung, wie solches auch von Abdias, Sophonias und Aggäus gilt; aber im Breviere ist er S. O., gegen Ende des Kirchenjahres.

ad IV. a) Als Galiläismen sind zu verzeichnen: II, 4 M. (II. 3 V.) גִּבּוֹרֵיהוּ = seine Helden statt גִּבּוֹרָיו; ibidem פְּלָדֹת (von einem im Sing. nicht vorkommenden פַּלְדָּה) = Eisen, Stahl; desgleichen V. 8 נָהַג = das Piel mit der Bedeutung seufzen statt treiben, ein ἅπ. λεγ. für הָגָה; oder V. 14: מַלְאָכֶיהָ sc. קוֹל (die Stimme deiner Gesandten) für מַלְאָכֶיךָ; so steht III, 2: הָהַר = schnell laufen, ein ἅπ. λεγ. mit plattem Laute; wofür sonst מָהַר, verwandt vielleicht auch mit צָהַר = blitzen; schließlich V. 18 vertritt פּוּשׁ = überströmen die Stelle von פּוּץ, welches jedoch II, 2 als Part. Hifil gleichfalls eine Stelle findet. Von diesen kaum beträchtlichen Eigenarten abgesehen ist Nahum jedoch einer der am meisten dichterisch veranlagten Propheten. „Ernst und abgerundet in seiner Darstellung liebt er den Parallelismus und asyndetische Verbindungen, um die Darstellung lebhaft zu machen," urteilt ein neuerer von ihm;[1]) und ein älterer[2]): „Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audaces spiritus Nahumi. Adde, quod eius vaticinium integrum et iustum est poëma." So bekundet der Text ihn auch in formeller Hinsicht als würdigen Jünger des erhabenen Meisters Isaias.

ad b) Ihre volle Bedeutung erlangt Nahums Strafweissagung gegen Ninive erst, wenn man dieselbe mit den vorausgehenden und nachfolgenden Vaticinien gleichen Betreffs zusammenhält. Eine Vergleichung dieser Art wird auch die überlieferte Aufeinanderfolge der Propheten als eine chronologisch gerechtfertigte durchaus sicherstellen.

Oseas V, 13 weist auf Assyrien als eine für das Nordreich gefährliche Macht hin; Amos V, 27 nennt das Land über Damaskus hinaus als Verbannungsort Israels; Jonas I, 2 hat den Niniviten Buße zu predigen; Michäas V, 6 verkündet deutlicher das durch die Assyrier über Israel hereinbrechende

---

[1]) Breitenicher a. a. O. S. 30.

[2]) Lowth, de sacra poësi Hebraeorum p. 246.

Strafgericht; Isaias XXXIII, 1 weissagt schon, daß Assyrien nicht blos Beute macht, sondern auch selbst zur Beute wird; Nahum sodann weissagt lediglich das letztere; dagegen tritt Sophonias (II, 13—15) mit seiner Weissagung über Ninive bereits bei Beginn der Belagerung auf; Ezechiel endlich (XXXII, 22) redet von Assurs Sturz als etwas längst Vollzogenem.

Zusatz. Mit Nahum verabschiedet sich die Offenbarungsgeschichte auf lange (s. Buch Tobias) vom Nordreiche Israel. Es drängt sich daher wohl die Frage auf, welches das Schicksal der assyrischen Exulanten gewesen.

Nun nennt die Schrift (4. Regg. XVII, 6 und 1. Chron. V, 26) als Hauptorte der Deportation: Chalach (Hala V.), respektive Lahela, — östlich von Ninive; Chabor — ein Flüßchen, westlich von Ninive; Hara, vielleicht = Haran, gleichfalls westlich von Ninive; endlich das Flußgebiet Gosan,*) j. Kisil Osan in Medien, — östlich von Ninive; mithin erfolgte die Ausbreitung der exilierten Israeliten von Ninive als dem Zentrum aus nach West und Ost.

Fest steht, daß die assyrische Deportation in zwei Stadien vor sich ging.

Nachdem gemäß 4 Regg. XV, 29 (Phul-) Tiglatpileser[1]) von Assyrien die Bewohner vom nordöstlichen Galiläa, sowie auch die von Basan und Galaad (also die Ostjordaner) hinweggeführt hatte (um 740); erfolgte die zweite, große Deportation durch Salmanassar (und Sargon) (l. c. XVII, 6; XVIII, 11) um 722. Nun erst hatte sich erfüllt, was Isaias VII, 8 verkündigt hatte: „Noch 65 Jahre — und Ephraim wird aufhören ein Volk zu sein."

Wird man nun auch gerne zugestehen, daß, wie der heilige Hieronymus zu Amos V, 3 bemerkt, die Israeliten nicht eben bis auf den letzten Mann expatriiert wurden, daß vielleicht der zehnte Teil zurückblieb;[2]) ist es an sich wahrscheinlich, was Schegg in seinem Kommentar zu Nahum anführt, daß angesichts der assyrischen Invasion viele Bewohner des Nordreiches im Südreiche ein Asyl suchten, und durfte (s. oben bei Oseas) aus IX, 6 jenes Ortes gefolgert werden, daß zumal viele nach Ägypten flohen: so bleibt bei alledem doch ein Zweifaches bestehen, einmal daß die assyrische Deportation, zumal die zweite, eine weit vollständigere war als die später zu betrachtende babylonische; sodann, daß die Hauptniederlassungen der Deportierten an den vorherbezeichneten 4 Örtlichkeiten erfolgten. Was jedoch mit denselben im einzelnen gemeint sei, läßt sich mit Sicherheit kaum mehr bestimmen.

---

*) Ptolomäus, ὑφήγησις γεωγρ. VI, 2 kennt eine medische Stadt Gauzania.

[1]) Der Theglathphalasar der V. heißt assyrisch Tuklat-abal-šarra = Vertrauen = Diener des Sohnes Isarra's (vgl. den Artikel Tiglathpileser v. Schrader bei Riehm im Handwörterbuche; früher, K. A. T. S. 134, vermutete er die Bedeutung: Vertrauen auf den Sohn des Gnadentempels, des Gottes Adar.

[2]) Vgl. Grimm Jos., die Samariter 1854 S. 15.

Die jüdische Legende berichtet von einem Flüßchen Sanbatjon, das an den Sabbaten zu fließen aufgehört, als einem Hauptsammelpunkte der gefangenen Zehnstämme. Noch im 17. Jahrhunderte wußte ein Betrüger, namens Zwi aus Smyrna, durch das Versprechen, den Sanbatjon zu überschreiten, große Aufregung hervorzurufen.[1]) Soferne man nun im indischen Flüßchen Sandabal den Sanbatjon erkennen zu dürfen wähnte, müßte man jene Exilierten bis Indien verschlagen glauben; allein die Geschichte weiß nichts von einer Ausdehnung Assyriens bis Indien. — Der englische Missionär Grant (the Nestorians or the lost tribes, London 1841) vertrat die Hypothese, wonach die Nestorianer zwischen dem Wan- und Urumiahsee (dem lacus Kapauta, westlich vom kaspischen Meere) Abkömmlinge der Zehnstämme wären. Allein die Armenier überhaupt, obschon keineswegs Semiten, verraten in Physiognomie und Sitte eine auffällige Verwandtheit mit den Juden; man pflegt im Oriente zu sagen, der Türke werde im Handel überlistet vom Juden, der Jude vom Griechen, der Grieche vom Armenier. Auch die 1881 besonders häufig genannten Afganen sollen und wollen Abkömmlinge der Zehnstämme sein; dafür könnte sogar eine von Dr. Pinner im Literaturblatte des Orientes, Jahrgang 1847, Nr. 1, S. 10, veröffentlichte Synagogenrolle des Karäers[2]) Jehuda Ben Moscheh angezogen werden, welcher unter anderem Gabor mit Kabul in Afganistan indentifiziert, wären nur nicht diese Karäerrollen hinsichtlich ihrer Echtheit so überaus zweifelhaft.[3]) — So scheint denn für Hala = Calach die östlich von Ninive durch den Ruinenhügel Nimrud bezeichnete Stätte angenommen werden zu müssen; Chabor wird = sein dem Chaborras, welcher bei Karkemisch = Circesium in den Euphrat mündet; Harah, wofür die LXX τὰ ὄρη τῶν *Μήδων* lesen, dürfte in dem westlich von Nisibis (spätere Rabbinenschule) gelegenen Haran zu suchen sein; Gosan endlich weist auf Medien, wo sich zu Ekbatana und Rages viele Israeliten befanden, wie aus Tobias I, 16; III, 7 erhellt. So war Jakob = Israel jedenfalls auch nach Mesopotamien zurückgedrängt, von wannen der Stammvater ausgegangen; während aber Jakob nach 20 Jahren heimkehren durfte, war seinen entarteten Nachkommen eine Heimkehr nicht gestattet, denn, heißt es tract. Sanhedrin fol. 110 n. 2: „עֲשֶׂרֶת הַשְּׁבָטִים אֵינָן עֲתִידִין לַחֲזוֹר = die 10 Stämme — nicht mehr kamen sie jemals wieder."

---

[1]) Vgl. in den Stimmen von Maria-Lach P. Grandrath: die Trümmer des israelitischen Volkes als Zeugen für den göttlichen Ursprung des Christentums. Jahrgang 1879 (6. u. 7. Heft).

[2]) Die Karäer, im Unterschiede von den Rabbaniten, sind Gegner des Talmud; sie anerkennen nur die מִקְרָא = Schrift, daher ihr Name.

[3]) Vgl Kaulen, Vorrede zur Einleitung S. VI.

# I. Habakuk.

## §. 34.

I. Als auch Samarias Ende Juda nicht dauernd gebessert hatte, als geraume Zeit unter Manasses (699—643) — wohl bis zu dessen Rückkehr von Babel aus der Gefangenschaft Assurbanipals — nach 647*) und dann wieder unter Amon (643—641) auch das Südreich in Abgötterei zurückfiel:**) erhielten der Reihe nach noch drei***) Propheten — Habakuk, Sophonias und Jeremias — die Weisung, den sicheren Eintritt des schon solange angedrohten Strafgerichts durch die Chaldäer zu verkünden.

Doch nicht blos Judäas Zerfall (c. I); auch Babylons Demütigung (c. II) weissagt Habakuk, — unter diesem Gesichtspunkte ein Seitenstück zu Nahum — worauf der Prophet zuletzt, beim Ausblicke in die messianische Zukunft, sogar einen begeisterten Preisgesang anstimmt (c. III) — das berühmte canticum Habacuc, worin, wenigstens nach der V., im Vers 18 der Messias zum erstenmale als „Gott, mein Jesus" bezeichnet wird.

In klagender Frage, auf welche Gott die schlagende Antwort erteilt, wird die Heimsuchung durch die Chaldäer in grellen Farben ausgemalt. „Ein Werk wird vollbracht in eueren Tagen, das niemand glauben wird, wenn man es ihm erzählet. Siehe (erwidert der Ewige) ich werde die Chaldäer (wider euch) erwecken, ein bitteres und behendes Volk . . . furchtbar und schrecklich ist es; vor ihm gilt nur das eigene (willkürliche) Recht und die Gewalt. Schneller als Panther sind seine Rosse und hitziger als die Wölfe der Nachtzeit; . . . und seine Reiter kommen von ferne, fliegen, wie der Aar, eilend zum Fraße . . . Sollen denn die Menschen werden (klagt der Prophet namens seines verurteilten Volkes), wie die Fische des Meeres und das Gewürm, so keinen Herrn hat?" (Bild des zerfallenen Staatsorganismus.) I, 5—14.

Aber auch der Chaldäer wird der Zuchtrute nicht entgehen, sobald nur einmal das Maß seiner Frevel voll geworden.

Daher soll der Prophet ein 5maliges Wehe über Chaldäa verkünden, wegen seiner Beutelust, seines Stolzes, seiner Grausamkeit, seiner Arglist und seines Götzendienstes. Dagegen wird die Erde erfüllt werden von Erkenntnis der Herrlichkeit des Herrn, wie Wasser, welches füllet den Meeresgrund. (Eine ähnliche überwältigende Erscheinung, wie der Ozean in seiner Breite und Tiefe,

---

*) S. Schrader a. v. a. O. S. 234; über die Bekehrung des Manasses 2. Chron. XXXIII, 12 ff.

**) Cfr. 4. Regg. c. XXI.

***) Neuerdings in Anwendung von Deuteron. XIX, 15.

wird die Kirche sein in ihrer intensiven und extensiven Allgemeinheit.) In unvergleichlich erhabener Antithese stellt der letzte Vers des Kapitels den machtlosen Götzen der Babylonier den Bundesgott Israels gegenüber, „der da thronet in seinem heiligen Tempel (nach Hieronymus vom Himmel zu verstehen); es schweige vor ihm die ganze Erde!" (II, 6—20.)

Nachdem der Prophet nun einmal weiß, daß dem Strafgerichte über sein Volk ein Strafgericht über seine Bedränger sich anschließt, indes nur als Einleitung für das allgemeine Heil; erschwingt sich sein canticum in einem flammenden Gebete zu Jahve, Er möge das Werk beschleunigen; in mitte der Jahre es offenbar machen — vom Süden kommend (nach Theodoret die südlich [von Jerusalem] in Bethlehem geschehene Menschwerdung des Messias damit ausgedrückt); jubelnd preist er den Ewigen, der ausgezogen zur Rettung seines Volkes; zur Rettung mit seinem Christus. (So wenigstens liest die V. III, 13.) Besonders schön klingen die Schlußverse aus (V. 18 und 19 — in unverkennbarer Rückzielung auf I, 7 und 8): „ . . . Ich will frohlocken in Gott meinem Jesus. Jahve ist meine Stärke und macht meine Füße wie die der Hindinnen und läßt auf den Höhen mich einherschreiten." Theodoret will nicht bestreiten, daß auch hier zunächst auf die Befreiung aus dem Exil angespielt sein möge; doch vollbefriedigend erscheint auch ihm erst die messianische Deutung von der unbesieglichen Macht des Christentums.

II. Da der Prophet bereits bei Sophonias (I, 7 und Habakuk II, 20), sowie Jeremias (IV, 13 und Habakuk I, 8; V, 6 und Habakuk eodem loco) augenscheinlich benützt ist; muß er diesen beiden Propheten vorhergegangen sein, wird er sonach um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. gelebt haben und dürfte er auch mit dem Daniel XIV, 33 erwähnten Propheten gleichen Namens kaum zusammenfallen, weil er sonst ein ungewöhnlich hohes, durch nichts bezeugtes Greisenalter erreicht haben müßte. Wohl mag auch aus dem בִּימֵיכֶם statt בְּיָמֵינוּ I, 5 (also in eueren, nicht in unseren Tagen) zu folgern sein, daß sich der Prophet als bereits älterer Mann einer jüngeren Generation gegenüber befindet, welche das Strafgericht noch erleben wird, dessen Herold er gezwungenerweise sein muß. — Im M. R. wird er am 15. Januar gemeinsam mit Michäas gefeiert.

Die Authentizität des Buches wurde nie in Frage gestellt. Der Name חֲבַקּוּק, bei den LXX Ἀμβακούμ, von חָבַק = falten, umfassen wird durch den heiligen Hieronymus = amplexatio oder amplectens erklärt.

Nach Pseudoepiphanius (de vitis prophett. c. XVIII) wäre Habakuk dem Stamme Symeon zugehörig gewesen; vor dem anrückenden Chaldäer sei er nach Edom geflohen, nach dessen Abzug wieder ins Vaterland zurückgekehrt, um sich der Landwirtschaft zu widmen. Von seiner Entrückung nach Babylon zu Daniel in der Löwengrube habe er niemanden etwas geoffenbart.

Auch die baldige Heimkehr der Exilierten sei ihm bekannt gewesen; ebenso, daß der wiedererstehende Tempel durch ein Volk des Westens würde zerstört werden; dabei werde der Vorhang des Tempels entzwei gerissen (!). Zwei Jahre vor der Befreiung durch Cyrus sei der Prophet gestorben und auf seinem eigenen Acker ehrenvoll bestattet worden. Diese sichtlich erdichteten Angaben wurden jedoch niemals ernsthaft genommen. — Begründeter möchte die nachstehende Folgerung sein: Da Jeremias (I, 2) im 13. Jahre des Josias (641 — 12 = 629) auftrat; Habakuk aber bereits von Jeremias citiert wird, so mag er spätestens 630 seine Weissagung verkündet haben.

III. Die Einheitlichkeit der Abfassung des Ganzen wurde von Neueren mehrfach in Zweifel gezogen; so von Friedrich in Eichhorns allgem. Bibliothek, X, 420 ff. Das Büchlein soll verschiedene Reden aus verschiedener Zeit enthalten; namentlich soll der Rhythmus des Gebetsliedes mit den beiden vorausgehenden Kapiteln seltsam kontrastieren. Doch wie aus der Inhaltsanalyse (sub I) hervorgeht, hat c. III die zwei ersten Kapitel zur notwendigen Voraussetzung, und wird die Verschiedenheit der Form durch die Verschiedenheit des Inhalts genügend gerechtfertiget.

Aus den letzten Worten des letzten Verses: לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי (III, 19) = dem Vorsteher der Tempelmusik, mit Saiteninstrumenten — wollte man schließen, der Verfasser dieses Passus müsse dem Levitenstande, näher den Tempelmusikern, angehört haben. Allein dann müßte ja auch David ein Levite gewesen sein. Die Aufschrift fordert nur anzunehmen, daß das canticum unter einem Könige abgefaßt wurde, unter welchem die Tempelmusik sorgfältige Pflege fand — und das traf wohl schon unter Manasse zu, als er bußfertig von Babel heimgekehrt war; ganz vorzüglich aber unter Josias (cfr. 4. Regg. c. XXIII).

IV. a) v. Gumpach (der Prophet Habakuk, München 1860) versuchte eingehend den Beweis zu erbringen, daß die heutige Textesgestalt durch vielfältige Verschiebungen und Einschiebsel zu stande gekommen sei, ohne daß jedoch seine Ausführungen zu überzeugen vermochten. Umgekehrt konstatiert Reinke*) auf grund seiner textkritischen Vergleichungen, „daß der Text, welcher den sämtlichen alten Übersetzern vorlag, mit dem masoretischen im ganzen übereinstimmt." Nur im III. Kapitel finden sich einige erheblichere Abweichungen (III, 2, 5, 13 und öfters), jedoch durchaus nicht zu ungunsten der Masorah.

b) Für die Wichtigkeit des dem Umfange nach kleinen Buches spricht, daß dasselbe verhältnismäßig häufig im Neuen Testamente citiert wird; so actt. app. XIII, 41 die Stelle Habakuk 1, 5 durch Paulus und Barnabas im pisidischen Antiochien; zumal der locus classicus von der Rechtfer-

*) Im Kommentare, Brixen, 1870. S. 28.

tigung aus dem Glauben (Habakuk II, 4) kehrt Römerbr. I, 17; Galaterbr. III, 11 und Hebräerbr. X, 38 wieder. — In liturgischer Beziehung kann hervorgehoben werden, daß III, 2 (und zwar nach dem Texte der Itala) im ersten Traktus der Charfreitagsliturgie begegnet; derselbe Vers (aber nach der V.) in die Responsorien des Weihnachts- und Neujahrsoffiziums Aufnahme fand, sowie das ganze canticum in die Laudes der feria VI^ta.

ad IV. a) Eine besonders hervortretende Variante zwischen dem hebräischen Grundtexte und der alexandrinischen Übersetzung stellt sich III, 2° dar. Anstatt des masorethischen: בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעַ = in medio annorum notum facies (sc. opus tuum) liest die LXX: *ἐν μέσῳ δύο ζῴων γνωσθήσῃ*, wobei ihr offenbar ein: בְּקֶרֶב שְׁנַיִם חַיּוֹת תִּוָּדֵעַ = inmitten zweier Tiere wirst du erkannt werden — vorschwebte. Ebenso V. 5 haben die *o'* für das masorethische: „לְפָנָיו יֵלֶךְ דָּבֶר = vor ihm (Jahve) her zieht die Pest" vielmehr: *πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος*, indem sie דָּבָר punktierten, wogegen die V. wiederum richtig bietet: ante faciem eius ibit mors. Desgleichen V. 13, wo die LXX das masorethische יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ לְיֵשַׁע אֶת־ מְשִׁיחֶךָ = du ziehst aus zur Rettung deines Volkes, zur Rettung deines Gesalbten — wiedergibt durch: *ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου, τοῦ σῶσαι τὸν χριστόν σου* —; nimmt die V., dem Sinne nach richtiger, אֵת als Präposition und hat dem entsprechend: „egressus es in salutem populi tui, in salutem cum Christo tuo."

b) Sehr passend ohne Zweifel ist die Beziehung des canticum zum Freitag im allgemeinen und zum Charfreitag im besonderen; das Leiden Christi ist das Gericht über den durch den Chaldäer vorgebildeten Widersacher Satan. Inmitten der Jahre — im Vollalter der Männlichkeit — bevor er das 33. Jahr zurückgelegt, hatte der göttliche Mittler das große Werk vollendet, das der Vater ihm aufgetragen, daß er es vollende; aber auch inmitten jener zweien (Schächer) — so schon Tertullian, welcher der Itala folgte — hatte er das eine vollgültige, ja überquellende Genugthuungsopfer dargebracht. Und wiederum (Weihnachts- und Neujahrsoffizium, letzteres als Oktave des ersteren gefaßt), war er inmitten zweier Tiere, eines Ochsen und eines Esels bei der Krippe, als das uns allen geschenkte, göttliche Wunderkind bekannt geworden. Sinnig und innig bemerkt selbst der sonst so rationalisierende Theodor von Mopsuestia: „Es erkannten Ochs und Esel, daß das Kind Jesu geboren worden." Wie ergreifend klingt hingegen der Ausspruch des Sehers Isaias: „Es erkennt der Ochse seinen Herrn und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber erkennt mich nicht und mein Volk hat mich nicht verstanden!" (I, 3).

# K. Sophonias.

## §. 35.

I. Von allgemeineren Gesichtspunkten ausgehend als Habakuk schildert Sophonias, wie wegen der allgemeinen Schuld (der Heiden und Juden) auch eine allgemeine Bedrängnis kommen müsse; doch treffe Juda wegen seiner besonderen Schuld auch ein besonders schweres Strafgericht (c. I). Zunächst allerdings sollen die Heidenvölker gezüchtiget werden (Philistäa, Moab, Ammon, Äthiopien und Assur); teilweise wurde diese Androhung wohl auch erfüllt bei der großen skythischen*) Völkerwanderung in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr., mehr noch aber jedenfalls durch Nabopalassar, den Vater des Nebukadnezar: Nabuchodonosor, einen gewaltigen Eroberer**) (c. II). Dann erst soll das hiedurch nicht gebesserte Juda an die Reihe kommen (c. III, 1—7); seinerzeit wird jedoch auch eine allgemeine Erlösung (der Heiden und Juden) nicht ausbleiben (8—20).

I, 3 spricht der Prophet von einem Gerichte, wobei die Vögel des Himmels und des Meeres Fische in den Sturz der Gottlosen verwickelt erscheinen. „Wegraffen werde ich alles von der Oberfläche der Erde," spricht der Herr; „werde wegraffen Menschen und Vieh, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, und die Ärgernisse samt den Frevlern u. s. f." Augenscheinlich ist hier nicht von einem bloß partikularen Gerichte die Sprache, wie in der verwandten Stelle Oseas IV, 3; aber auch nicht von dem universalen, jüngsten Gerichte; es ist vielmehr angekündiget, daß gewaltige Katastrophen in der Natur (Hagelschauer, welche selbst den Vögeln; Heuschreckenschwärme, welche selbst den Fischen verderblich werden) und im Völkerleben Juda und seine heidnischen Nachbaren bedrohen.[1]) Namentlich will der Herr bei Juda strenge ahnden die Fürsten (wohl die Vormünder zur Zeit der Unmündigkeit des Josias) und die Königssöhne und jene, welche angethan sind mit ausländischem Gewande (vielleicht babylonische[2]) Prunkkleider gemeint oder nach R. Jarchi sogar Priestergewänder heidnischer Kulte). (I, 8). Mehr noch als die Irrgläubigen — die Götzendiener — sollen büßen die Ungläubigen, jene, welche in ihren Herzen sprechen: „Nichts Gutes thut der Ewige und auch nichts Böses" (weil er gar nicht existiert). (I, 12). Angesichts des Gerichtstages fordert der Prophet Sanftmut, Demut und Gerechtigkeit (weil diese Tugenden vornehmlich den Richter

*) Herodot, IV, 1—4 und öfters.

**) Über Nabopalassar s. Duncker, Geschichte des Altertums[5] II, 474 ff.

[1]) Vgl. Reinke L. zur Stelle in seinem Kommentare, Münster 1868. S. 49 ff.

[2]) Der Luxus Babylons, des Paris der alten Welt, hatte ja auch späterhin einen Alexander entnervt. Cfr. Plutarch. Alex. 73—76. Curt. Ruf. X, 1 sqq.

entwaffnen würden).[1]) Vom besonderen Gerichte kehrt der Prophet wieder zurück zum allgemeinen, das nunmehr enger begrenzt wird. Gerade die Erbfeinde Israels: Philistäa, Moab, Ammon u. s. f. (Ninive besteht noch, II, 15) werden der Züchtigung nicht entrinnen. Den mythischen Pygmäen gleich werden die heidnischen Völker sich selbst gegenseitig aufreiben. Der Umstand, daß unter den gezüchtigten Völkern die Babylonier nicht erwähnt sind, führt darauf, diese selbst als die Zuchtrute anzusehen und einzusehen, daß die mit Nabopalassar begründete neue chaldäische Weltmacht als jene gewaltige Eroberin dargestellt werden wollte. — Indes folgt der allgemeinen Strafe auch eine allgemeine Erlösung. „Alsdann werde ich geben an die Völker reine Lippe, daß sie beten allzumal im Namen des Herrn und ihm dienen mit Einer Schulter."[2]) (III, 9). Und bezeichnender noch V. 10: „Von jenseits der Ströme Äthiopiens werden meine Andächtigen . . . mir darbringen mein Speiseopfer." Die Einheitlichkeit des Opfers, ja die Einheitlichkeit der Kultussprache — beide in der Einheit und Katholizität der Kirche begründet — werden bereits durch Sophonias unverkennbar nahegelegt.

II. Aus Sophonias I, 1 schließt man häufig, derselbe sei königlichen Geschlechtes gewesen; wegen 4. Regg. XXII, 1 sqq. (Josias 641—610 eifert wider den Götzendienst vom 12.—18. Jahre seiner Regierung) muß seine Wirksamkeit zwischen 629 und 623 v. Chr. hineinfallen. — Im M. R. steht er am 3. Dezember.

Zwar finden sich auch bei den Propheten Baruch und Zacharias Genealogien angegeben; bei Zacharias wird der Großvater genannt, bei Baruch ist die Genealogie sogar bis zum 5. Grade hinaufgeführt; bei Sophonias nur bis zum vierten. Nun heißt der vierte Ahnherr des Propheten: Ezechias, freilich ohne den erwarteten Zusatz: König von Juda; allein wie erklärt sich dann die auch vom heiligen Cyrill aus Alexandrien bezeugte Tradition, Sophonias sei ein Abkömmling Davids gewesen, während doch bei Baruch und Zacharias, ungeachtet des gleichfalls vorausgeschickten Stammbaumes, eine ähnliche Überlieferung niemals sich bildete? — Der Name des Propheten, hebr. צְפַנְיָה, bedeutet: Gott verbirgt, schützt. — Nach der unverbürgten Überlieferung des Pseudoepiphanius (de vitis prophett. c. XIX) hätte der Prophet dem Stamme Symeon angehört und wäre auf seinem Acker völlig allein beigesetzt worden; jüdische Überlieferung hingegen verlegt sein Grab in eine der Höhlen des Libanon. Sicher ist nur, daß Sophonias, wenn nicht königlicher, so doch sehr vornehmer Abkunft war, nachdem gerade an die vornehmen Stände sein prophetisches Wort vornehmlich gerichtet erscheint.

---

[1]) Es liegt nahe, an die Parabel vom unbarmherzigen Diener des barmherzigen Königes zu denken, Matth. XVIII, 24 ff.

[2]) Man vgl. Epheserbrief IV, 5 und 6: „Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller" u. s. w.

III. Die Einheit des kleinen Buches wurde zuweilen willkürlich in Frage gestellt, indem man drei verschiedene Reden annahm (Knobel, Aug., der Prophetismus der Hebräer, Breslau 1838, II, 252), oder wenigstens zwei Weissagungen (de Wette-Schrader, Einleitung[8], §. 300). Aus der sub I gebotenen Inhaltsanalyse folgt indes die innere, gedankenmäßige Zusammengehörigkeit der drei Kapitel von selber.

Richtig ist ja, daß im 1. Kapitel des Sophonias einzelne seltenere Ausdrücke begegnen; so werden V. 4 die Götzenpriester als כְּמָרִים bezeichnet, von כָּמַר, wie Redak (R. David Kimchi) glaubt, wegen der von ihnen getragenen schwarzen Trauerkleider. Aber schon in der Peschittho steht kumro für den Priester überhaupt, ist rab kumro geradezu der Hohepriester. V. 11 heißen die Einwohner Jerusalems יֹשְׁבֵי הַמַּכְתֵּשׁ = Bewohner des Mörsers = Kessels. Da Jerusalem eine Hügelstadt (schon im vorexilischen Jerusalem waren die Berge Sion, Moriah, Ophel mit Häusern bedeckt); so erklärt es sich leicht, daß ein Teil Jerusalems, die Einsenkung zwischen den genannten Erhebungen, Mörser hieß (pīla, von pinsula, pinso = stoße im Mörser). Doch sind auch die erwähnten Ausdrücke nicht einmal ἅπαξ λεγόμενα; denn כְּמָרִים findet sich auch Oseas X, 5; מַכְתֵּשׁ iudd. XV, 19, proverbb. XXVII, 22. Um so weniger kann hieraus ein Schluß zu ungunsten der Integrität gezogen werden.

IV. a) Wie sich von der hohen Stellung und Bildung des Verfassers erwarten läßt, zeigt der Text eine wahrhaft klassische Reinheit der Diktion, ohne Aramaismen oder sonstige Dialekteigentümlichkeiten. Die wenigen, nirgends erheblichen Abweichungen der S., des T., der P. und V. erklären sich ungezwungen aus irriger Punktation, Buchstabenverwechslung und falscher Wortverbindung gegenüber der hier allenthalben vorzuziehenden M.

b) Gleichsam ergänzend zu Isaias LII, 14, woselbst die Demut des Messias gerühmt wird, verkündet III, 12 des Sophonias die Demut des einstigen Gottesvolkes — ein nur bei diesem Propheten hervortretender Grundzug und Vorzug. Man vergleiche damit mancherlei Aussprüche des Evangeliums, z. B. „Selig sind die Armen im Geiste" u. s. f. (nach Alkuin: die Demütigen) Matth. V, 3; ebenso l. c. XIII, 11 u. s. w.

ad IV. a) Von den hervorragenderen Varianten mögen nur etwa die nachstehenden ausgehoben sein:[1]) II, 9 bietet die LXX: (διὰ τοῦτο, ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος . . .) διότι ἔσται Δαμασκὸς ἐκλελειμμένη (ὡς θιμωνία ἅλωνος κ. τ. λ.) = deshalb soll, sowahr ich lebe, spricht der Herr, Damaskus verlassen sein, wie eine Grube für Salz u. s. f. Vorausgehend wurde nämlich Moab mit

[1]) Mit der ihm eigenen Gründlichkeit bespricht auch hier eingehend das Verhältnis der alten Übersetzungen zur Mas. Reinke im Kommentare S. 14—40.

Sodoma und Ammon mit Gomorrha verglichen. Dagegen hat zweifellos richtig die M. מִמְשַׁק חָרוּל ו"ג: = Besitztum von Dornen u. s. f. (wird die ehedem so fruchtbare Moabitis sein, gleichwie das Thal Siddim zur Wüste ward); ebenso auch P.: detchamath nezbathhen (we'bad maluchhen) = wovon (verstehe Gomorrha) verdorben ist seine Pflanzung (und zu grunde gegangen sein Salz); ähnlich die V.: siccitas spinarum (et acervi salis). Bereits der heilige Hieronymus kritisiert hier die LXX, welche מ und ד verwechselt, zufolge dessen מִמְשַׁק statt דִּמְשַׁק gelesen haben müßten; nicht minder weist das ἐκλελειμμ. auf die Lesart חָרוּל an Stelle von חָרוּל hin.

Ibidem V. 11 setzt die Lesart der LXX: ἐπιφανήσεται κύριος (ἐπ' αὐτοὺς) = P.: ethg'li merojo (offenbar wird der Herr — gegenüber den Heidenvölkern) im Grundtexte נִרְאָה יְהוָה עֲלֵיהֶם voraus, anstatt des richtigen Textes der M.: נוֹרָא יה" עֲלֵיהֶם = furchtbar ist der Ewige gegen sie — die Heidenvölker; desgleichen V.: horribilis Dominus super eos sc. populos ethnicorum. Der Targumist umschreibt richtig das נוֹרָא (Nif. von יָרֵא) durch דְּחִילָא = schrecklich, bezieht aber עֲלֵיהֶם unrichtig auf die Juden und paraphrasiert infolge dessen unglücklich: לְמִפְרַקְהוֹן = beim Befreien derselben (der Juden) zeigt sich der Herr schrecklich.

Endlich III, 1: הָעִיר . . . מוֹרָאָה = Halsstarrige Stadt, du (von Jerusalem ausgesagt) — Part. fem. von מָרָא = widerspenstig sein = provocatrix der V., galt dem Griechen und Syrer vielmehr als Part. Hofal. von רָאָה = sehen; daher ὦ ἡ ἐπιφανὴς . . . πόλις beziehungsweise medintho jiri'tho = berühmte Stadt, was aber nicht paßt, weil ja an Jerusalem eine Rüge erteilt wird.

Zutreffend urteilt über den Stil bereits Bucer:[1]) „Omnium quae prophetae reliqui . . . transmiserunt, Sophonias elegantem nobis epitomen composuisse recte dicitur."

ad b) Als Hauptgedanken des Propheten fixiert Kleinert[2]) „das Gericht unter der Form des dies irae; das Heil unter der Form der göttlichen Parusie." Über sein Verhältnis zu früheren Weissagungen, an welche er sich gerne anlehnt, urteilt Schegg:[3]) „Er gebraucht sie nicht äußerlich, gleich unserer Art zu citieren, sondern flicht sie so künstlich ein, daß sie wie schöne, glänzende Blumen auf einem dunkeln Rasen prangend mit zur Vollendung des Ganzen gehören." Als die besondere Aufgabe des Sophonias stellt er diese dar,[4]) „die messianische Zukunft als eine Zeit zu schildern, da Israel arm und dürftig, aber stark durch sein Vertrauen auf Gott sein werde. Damit war die Idee eines persönlichen Messias, wie ihn Isaias und Michäas dem staunenden Auge vorführen, unvereinbar (?). Sie konnten neben einander nicht erfaßt werden (?).

---

[1]) Bucer Mart., Sophonias . . . comment. explicit., Argentorati 1528.
[2]) Abriß der Einleitung zum Alten Testament, Berlin, 1878 S. 39.
[3]) Geschichte der letzten Propheten, II, S. 21.
[4]) A. a. O. S. 18.

Wie daher die Sonne untergeht, damit der milde Glanz der Sterne sichtbar werde, so verhüllte sich das strahlende Bild dieser Verheißungen, und andere, neue Wahrheiten tauchten auf am prophetischen Himmel. Kein menschliches Auge überschaute, so lehrt das Beispiel des Sophonias, die ganze messianische Zukunft vor ihrer Erfüllung. Vom prophetischen Wissen gilt insbesondere, was der Apostel vom menschlichen Erkennen überhaupt sagt: „all unser Wissen ist Stückwerk;" aber hier in der That ein solches, wo, um beim Ausdruck zu bleiben, ein Stück zum andern gehört und endlich ein Ganzes abschließt . . . denn traf nicht das Unerhörte ein? Der Messias selbst war arm . . .; und er sendete seine Apostel in alle Welt, mit nichts ausgerüstet, als mit Glauben und Vertrauen. „Gold und Silber haben wir nicht," bekennen sie selbst und mit Freuden, wie unser Prophet von ihnen voraussagt; und fast wörtlich mit ihm übereinstimmend beschreibt Paulus die Prediger des Evangeliums, wo er sagt: „Als Arme, aber die doch Viele reich machen; als nichts Habende, die aber doch alles besitzen." (2 Korinth. VI, 10).

Zur S. O. dient Sophonias in feria IV^ta^ p. Dom. V. novembris.

## L. Jeremias.

### §. 36.

I. Durch den schon im Mutterleibe geheiligten Seher Jeremias wollte Gott ein letztesmal — vor Eintritt des Strafgerichtes — Juda zur Umkehr bestimmen. Zwar ließ die Frömmigkeit des Königes Josias das beste hoffen. Doch nur zu bald zeigte sich auch hier, daß das gute Beispiel keineswegs so rasch Nachahmung findet, wie das böse. Dazu kam, daß dem Josias gottlose Schwächlinge folgten, weshalb Jeremias bald nurmehr tauben Ohren predigte.

Erwägt man nun, daß — von Ezechiel etwa abgesehen — kein anderer Prophet so schwere Opfer für sein Volk zu bringen hatte; so begreift sich daraus wohl die sprichwörtlich gewordene, wehmütige Seelenstimmung, welche seine beiden Werke:

1) das Weissagebuch; mehr noch
2) die Klagelieder durchzieht.

ad 1) Das Weissagebuch enthält zwei Hauptteile:

A. Weissagungen gegen Juda (c. I—XLV);

B. Weissagungen gegen die Heidenvölker (c. XLVI—LI), wozu als geschichtlicher Anhang ein Bericht über die Zerstörung Jerusalems tritt (c. LII).

Der erste Hauptteil A. gliedert sich wieder näher in 3 Abschnitte:

a) Strafreden allgemeineren Inhalts — im ganzen sechs (c. II—XX);
b) spezielle Weissagungen — und zwar (c. XXI—XXXIII)
   α) das chaldäische Strafgericht (c. XXI—XXIX),

β) die messianische Hoffnung (c. XXX—XXXIII) betreffend;

c) geschichtliche Notizen über verschiedene persönliche Verfolgungen des Propheten (c. XXXIV—XLV).

Der zweite Hauptteil B. führt das schon c. XXV angekündigte Thema — das Strafgericht über die Heidenvölker, besonders Babylon — näher aus (c. XLVI—LI).*) C. LII stellt einen historischen Nachtrag dar.

ad 2) Die Klagelieder — das zweite unvergängliche Denkmal des wahrhaft patriotischen Propheten — sind fünf elegische Gedichte, wovon die beiden ersten Jerusalems Schicksal bejammern (c. I und II); die beiden folgenden den Bußgeist der Bewohner Jerusalems ausdrücken (c. III und IV); endlich das letzte ein ergreifendes Gebet des Propheten um Gottes Erbarmen darstellt (c. V).

ad 1. A. a) Nachdem c. I die Prophetenweihe als Einleitung zum Ganzen vorausgeschickt ist [die Berührung der Lippe (V. 9) bei dem im Mutterleibe Geheiligten (V. 5) nicht zugleich Entsündigung, wie Is. VI, 7, — sondern lediglich positiv Verleihung himmlischer Rede an die menschliche Zunge; die Vision vom Wache- = Mandelstabe (V. 11) — Israel ist reif für die Strafe; die Vision des von Norden her überwallenden Topfes (V. 13) — der Chaldäer ist das Werkzeug der Strafe für Juda] folgen von c. II—XX sechs längere Reden aus der Zeit des Josias(?) (cfr. wenigstens III, 6), welche durch Überschriften gegeneinander abgegrenzt sind und nicht undeutlich einen inneren Fortschritt von allgemeinen Warnungen bis zu immer bestimmter hervortretenden Strafandrohungen gewahren lassen.[1])

Die erste Rede (c. II—III, 5) betont, Judas Abfall von Gott fordere schwere Züchtigung heraus (gebuhlt hat es ja auf jedem hohen Berge und unter jedem belaubten Baume, d. h. Baal- und Astartekultus getrieben, V. 20 im 2. Kap.).

Die zweite Rede (c. III—VI incl.) weist auf das bereits erfahrungsmäßige Schicksal der Zehnstämme; Israel war in der Abgötterei Juda vorausgegangen, daher auch in der Strafe. Doch wird der Herr Hirten erwecken nach seinem Herzen; dann wird es aber „keine Bundeslade mehr geben", sondern zu Jerusalem wird man sprechen: כִּסֵּא יְהוָה — die Kirche[2]) wird der Thron des Herrn, sein Tabernakel sein. (III, 16, 17.)

In der dritten Rede (der ersten Tempelrede des Propheten) (c. VII

*) Scholz Anton, Kommentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880, scheidet nach dem Vorgange in seiner früheren Schrift: Der mas. Text und die LXX-Übersetzung des Jeremias, Regensburg 1875, sechs Dekaden mit je zehn Reden und zwei Nachträge (c. XLV und c. LII).

[1]) Vgl. auch Keil, Einleitung, Frankfurt 1873. S. 283 ff.

[2]) Die Stelle ist notwendig messianisch zu nehmen; denn im zweiten Tempel war ja nur der eben schatja = lapis positionis an Stelle der heiligen Lade, aber keineswegs irgend eine Schechinah.

bis c. X) wird das falsche Vertrauen auf den Besitz des Tempels und des Opferdienstes gerügt. Sehr bezeichnend heißt es IX, 25: „Rache wird der Herr nehmen an allen Völkern, welche die Vorhaut haben; Haus Israel aber ist unbeschnittenen Herzens." Was hilft ihm also die bloß fleischliche Beschneidung? X, 11 indes gibt der Prophet den aramäischen[1]) Wortlaut an, womit die Exilierten als Gebesserte der Einladung zum Götzendienste widerstehen werden.

Die vierte Rede (c. XI — c. XIII) kennzeichnet Judas Sünde als Bundesbruch, dem nunmehr auch die Verstoßung von seiten Gottes folgen werde. In besonderem Grade zeigen sich die Mitbürger des Propheten, die Bewohner des Priesterstädtchens Anathoth (2 Stunden nördlich von Jerusalem innerhalb des Stammgebietes Benjamin), feindselig gegen Jeremias, den sie mit dem Kreuze bedrohen. (XI, 19.) Um nun zu zeigen, wie Judas Herrlichkeit[2]) in Babel zu Grabe getragen werde, muß der Prophet seinen Gürtel in einer Felsenritze des Euphrat vermodern lassen. (XIII, 1—7 sqq.) Um ferners die gerechte Strafe für die sittliche Entartung des Volkes — seine Schlemmerei — kundzugeben, muß der Prophet dem Volke verkünden, dieses selbst werde dem Ewigen ein Krug sein, den er mit Taumelwein anfüllen und alsdann zerbrechen wolle. (V. 12 sqq.)

Mit der fünften Rede (c. XIV—XVII) wird auch noch die Hoffnung abgeschnitten, durch Fürbitte etwa das Strafgericht von der verurteilten Nation abzuwenden (XIV, 11; XV, 1), weswegen der Prophet in seinem Grame — ein zweiter Job — sogar seine Geburt verwünscht (V. 11). c. XVI erhält er das für einen Israeliten befremdliche Gebot des Cölibates, um symbolisch die als Strafe verhängte Sterilität des Volkes im Verheißungslande darzustellen. c. XVII sodann — in der sogenannten Sabbatspredigt — hat Jeremias die Beobachtung des Sabbates noch ganz besonders einzuschärfen, Sabbatschändung besonders strenge zu rügen.

In der sechsten Rede (c. XVIII — c. XX) wird Israel zunächst einem mißlungenen Gefäße aus der Hand des Töpfers vor dem Thore[3]) verglichen; wiederum soll hierauf eine sinnbildliche Handlung den Nachdruck der Rede verstärken. Außerhalb des Scherbenthores (durch welches gemäß XXXIX, 4 der letzte König — Sedekias — späterhin geflohen) — nämlich im Thale der Söhne Ennom[4]) (cfr. Josue XV, 8), südlich von Jerusalem, wo schon zu

---

[1]) Das Aramäische hatte jedenfalls seit längerem schon das assyrische Idiom in den Euphratländern verdrängt. Vgl. auch Scholz, zu der Stelle im Kommentare S. 148/9.

[2]) Der linnene Gürtel — analog der Stola — ein hervorragendes Attribut des Priestertums, hier Israels des priesterlichen Königreichs, als dessen symbolischer Vertreter der Prophet erscheint.

[3]) Das damalige Töpferthor im S. W. Jerusalems hieß später das Jaffathor.

[4]) Im Neuen Testamente gräzisiert Gehenna = Hölle (Tophet), cfr. Matth. V, 22 und öfters.

Salomons Zeit dem greulichen Molochdienste ungezählte Opfer fielen, hat der Prophet einen Töpferkrug — das Symbol des wertlos und haltlos gewordenen Volkes — in Gegenwart vieler zusammenzuschlagen. Als er darnach vom Tophet in den Tempel zurückgekehrt, seine Strafweissagung wiederholte; schlug ein Priester, namens Phassur, ihn ins Gesicht und ließ ihn in Haft setzen, aus der er jedoch andern Tages schon wieder befreit wurde.[1]) (XX, 3.)

b) α) Unter den speziellen Weissagungen steht voran (c. XXI—XXIV) eine Rede, welche aus verschiedenen, unter Sedekias und früher schon unter Joakim vorgetragenen Weissagungen gebildet ist. Sie kehrt ihre Spitze gegen die Könige, die Priester und die falschen Propheten. XXI, 7 verlautet zum erstenmale, daß Sedekias in die Hände des Nabuchodonosor fallen werde; aber auch schon mit Joakim wird es ein trauriges Ende nehmen (XXII, 18)[2]) und ebenso wird Jechonias (Joachin) bereits Gefangener des Nabuchodonosor sein (l. c. V. 24 sqq.). Letzterer wird keinen Sohn mehr sehen auf Davids Thron. In der That war Sedekias der dritte Sohn des Josias, folglich Oheim des Jechonias und Vasall des Nebukadnezar. Die Vision von den zwei Körben mit guten und schlechten Feigen (c. XXIV) wird dem Seher selbst gedeutet von den reuigen Remigranten und den unverbesserlichen Emigranten.

Hieran reiht sich die merkwürdige Offenbarung, welche im 4. Jahre des Joakim (XXV, 1) — also 606 — dem Jeremias geworden, daß 70 Jahre die Israeliten dienen würden dem Könige von Babel. (V. 11.) Allein auch die Heidenvölker — der König von Sesach (= Babel V. 26) nicht ausgeschlossen — müssen den Zornbecher des Ewigen ausleeren.

Eine neue Rede (c. XXVI—XXIX) bestätigt die Verstocktheit der Fürsten und des Volkes. c. XXVI bringt die zweite Tempelrede des Jeremias (unter Joakim, um 610), welche ihm die Verurteilung zum Tode zugezogen hätte, würde nicht die Berufung auf Michäas den Morasthiten und die Bemühung Ahikams, eines Hofbeamten des Joakim, ihn gerettet haben.[3]) Nach seiner Befreiung muß der Prophet symbolisch Joch und Kette tragen (c. XXVII)[4]), und ebenso Joch und Kette schicken an Moab, Ammon, Tyrus und Sidon, um sie zu belehren, daß ihrer das gleiche Schicksal, wie Juda, von Babylon aus harre. Als der Pseudoprophet Hananias das hölzerne Joch des Jeremias an sich gerissen und es zerbrochen hatte, muß Jeremias verkünden, ein eisernes, folglich unzerbrechliches Joch werde an die Stelle rücken, Hananias selbst aber

---

[1]) Bedeutsam kündigte infolge hievon Jeremias seinem Vergewaltiger an, derselbe werde künftighin nicht mehr פַּשְׁחוּר (Heil überall; nach Scholz „Baal reißt auseinander"), sondern מָגוֹר מִסָּבִיב = Furcht ringsum heißen.

[2]) Cfr. 2. Chr. XXXVI, 6.

[3]) Einen Gesinnungsgenossen des Jeremias, den Propheten Urias, kostete sein Freimut wirklich das Leben. (Jerem. XXVI, 23.)

[4]) S. die Attribute des Jeremias in der religiösen Kunst, bei Führich und Bendemann! Cfr. die ähnlichen symbol. Handlungen der Propheten Michäas (I, 8) und Isaias (XX, 2).

noch „in diesem Jahre" — dem 4. des Sedekias, also 595, — sterben.[1]) Was noch mehr befremdet, ist das Auftreten falscher Propheten selbst zu Babylon, im Kreise der dort seit 610 beziehungsweise 599 angesiedelten Exulanten, eines Achab und Semeias, weswegen die Besorgtheit des Jeremias nicht unterließ, in einem ersten[2]) Briefe nach Babel (c. XXIX, 1 sqq., bei den LXX c. XXXVI, 1 sqq.) vor den Lügenweissagungen, als würde das Exil statt nach 70 schon nach 2 Jahren ein Ende nehmen, zu warnen und den Semeias selbst mit strenger Ahndung zu bedrohen.

β) Die messianischen Weissagungen (c. XXX—XXXIII; bei den o' c. XXXVII—XL) stammen aus der letzten Zeit vor Jerusalems Zerstörung — aus dem 10. Jahre des Sedekias (589) — (XXXII, 1); unter ihnen ist die ausgezeichnetste XXXI, 22: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר = Weibliches wird umgeben (aus sich hervorbringen) einen Mann. Von jeher fand die jüdische und christliche Überlieferung, es sei damit die Geburt des Messias als eine wunderbare gekennzeichnet; ging aus dem ersten Adam die erste Eva hervor, so werde umgekehrt der zweite Adam aus der zweiten Eva hervorgehen[3]) — dem äußeren Anscheine nach wie ein gewöhnliches Menschenkind, in Wirklichkeit jedoch als vollkommener Gott-Mensch. — V. 31 l. c. wird, zum erstenmale bei einem Propheten, ein neuer und XXXII, 40 ein zugleich ewiger Bund Gottes mit Israel; mithin nicht etwa schlechthin eine Erneuerung des alten Bundes verkündiget. (Die Konsekrationsworte: „hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti etc." erinnern fort und fort an diese Prophezien des Jeremias.) Um zunächst den Israeliten recht deutlich zu zeigen, daß ungeachtet der bevorstehenden Wegführung nach Babel doch wieder eine Heimkehr und Rückkehr geordneter Besitzverhältnisse eintreten sollte, muß Jeremias allerdings befremdlich genug einem Verwandten das Nutznießungsrecht eines Ackers zu Anathoth abkaufen. (c. XXXII.) Daran reiht sich (c. XXXIII) die mündliche Ankündigung, wiederum werde in Jerusalem man den Ruf vernehmen: „Lobet den Herrn der Heerscharen!" (Im messianischen Sinne zumal von den Freudenkundgebungen der öffentlichen Prozessionen zutreffend.)

c) c. XXXIV—XLV folgen vorwiegend geschichtliche Angaben.

---

[1]) Das Auftreten des Afterpropheten Hananias gegen Jeremias erinnert an die Gegenüberstellung des Amasias und Amos (VII, 10 sqq.).

[2]) Der zweite Brief des Jeremias an die babylonische Judenschaft folgt als c. VI bei Baruch.

[3]) Die Stelle wurde auch im messianischen Sinne viel erörtert bei den Disputationen, welche unter Peter von Luna (Gegenpapst Benedikt XIII.) zu Barcelona in Spanien um 1412 zwischen christlichen Gelehrten (Joseph von Murcia) und 21 Rabbinen stattfanden. Binnen 1½ Jahren hielt man 69 Sitzungen. In seiner Verlegenheit wollte zuletzt Rabbi Albo behaupten, die Messiaslehre zähle überhaupt nur zu den ἀδιάφορα, wogegen jedoch Abarbanel und Maimonides stehen. Vgl. Haneberg in der Christologie des Alten Testaments (Manuskript); auch die jesodah hattorah (Fundamente des Gesetzes) von Herzheimer.

Zwar c. XXXIV enthält eine prophetische Ankündigung für Sedekias, Judas letzten König. — Doch c. XXXV (bei den LXX c. XLII) wird ausgeführt, wie die Enthaltsamkeit der Rechabiten, der Nachkommen Hobabs, notwendig zur Beschämung der üppigen Nachkommen Abrahams gereichte; c. XXXVI, wie König Joakim sich nicht entblödete, die ihm unangenehme Schriftrolle des Jeremias mit einem Messer zu zerschneiden und darauf ins Feuer zu werfen; c. XXXVII, wie unter Sedekias der Prophet zum zweitenmale in Haft gesetzt wird; c. XXXVIII, wie er von fanatisierten Feinden in eine schlammige Zisterne geworfen wird, woraus ihn ein Mohr, namens Abdemelech, befreite; c. XXXIX, wie die Katastrophe endlich eintritt, Jerusalem im 11. Jahre des Sedekias — 588 — erobert und eingeäschert wird; c. XL berichtet, daß der feindliche Feldherr dem Propheten die Freiheit ließ und dieser bei Godolias — dem Sohne des oben erwähnten Ahikam —, welchen die Chaldäer als ihren Statthalter über Juda aufstellten, Wohnung nahm in Maspath. Leider wurde Godolias meuchlings ermordet (c. XLI). Aus Furcht vor dem dadurch neuerdings erregten Grimm der Chaldäer flohen viele Israeliten gegen die Warnung des Jeremias nach Ägypten, den sie selbst dorthin (nach Taphnis) mitzerrten (c. XLII und XLIII). Er weissagte ihnen, daß auch Ägypten sie nicht vor dem Chaldäer schütze, vielmehr der Pharao Ephree (Hophra) gleichfalls ein Gefangener des Nabuchodonosor sein werde. (XLIV, 30.) Nur dem Baruch war früher bereits, im 4. Jahre des Joakim, die Erhaltung seines Lebens zugesichert worden. (c. XLV.)

B. c. XLVI—LI (bei den LXX: c. XXV, 14 — c. XXXI) — die Strafweissagungen wider die Heidenvölker — erscheinen als die weitere Ausführung des c. XXV, 15—38 berührten Thema. Sie lauten gegen Ägypten, dessen Pharao Nechao bei Charkamis (כַּרְכְּמִישׁ = Stadt des Chamos) dem Nabuchodonosor erliegen sollte; gegen Philistäa, dessen vorzüglichsten Städten: Gaza, Askalon eine schwere Heimsuchung bevorstünde (wohl durch den Ägypter Psammetich I.); gegen Moab und Ammon in hochtragischer Sprache (bezüglich der Erfüllung cfr. Jos. antiqq. X, 9, 7); gegen Edom; gegen Damaskus; gegen Cedar (Arabien) und schließlich gegen Babel; es wird zu einem Trümmerhaufen werden, zur Wohnung von Schakalen, zum Entsetzen und Gezische, weil niemand mehr dort wohnen wird (LI, 37).

Ein geschichtlicher Anhang (c. LII) verbreitet sich über die Erniedrigung des Hauses David unter seinem letzten königlichen Sprossen — Sedekias; aber auch über die Erhöhung des Joachin (Jechonias) im 37. Jahre seiner Gefangenschaft (599—37 = 562 v. Chr.).

ad 2. Auffällig sind im zweiten Buche des Jeremias — in den Klageliedern — die ersten 4 Kapitel alphabetisch[1]) geordnet; erst im

[1]) Seltsam geht in den Kapiteln II—IV das ס dem ע voraus; vermutlich stand die Reihenfolge der Buchstaben damals noch nicht entschieden fest, wie z. B. auch jetzt noch in Betreff des i und j keineswegs Einheitlichkeit waltet.

5. Kapitel, wo die Klage in Gebet umschlägt, ist die alphabetische Struktur aufgegeben, wohl um den Erguß der Empfindungen durch keinerlei Schranke einzudämmen; doch enthält auch das 5. Kapitel, gleich den vorausgehenden, nur 22 Verse, nach der Zahl der Buchstaben im hebräischen Alphabete.

In c. I betrauert der Prophet den Untergang der Stadt und des Tempels. „Keiner tröstet sie von allen ihren Freunden; ihre Freunde sind zu Feinden ihr geworden."[1]) Dieses Elendes Ursache ist die Sünde; reuig gesteht sie, die Tochter Sion, nicht ohne das Trostbewußtsein, daß auch der Hochmut ihrer Feinde gedemütiget werde. „Du (Gott) führest einen Trostestag herbei und sie werden sein gleich mir!" (V. 21 und 22.)

Mit c. II dehnt sich die Klage aus über den Verlust des Landes Juda. Das ist die schmerzlichste der Empfindungen, „daß der Herr selbst wie ein Feind geworden; Er hat Israel gestürzt (der Chaldäer war nur sein Werkzeug), gestürzt all' seine Mauern, zerstört seine Vesten, des Elendes voll gemacht die Tochter Juda's, Mann und Weib." (V. 5.) Nicht als ob das Gesetz aufgehoben wäre (V. 9); aber in wesentlichen Stücken ist seine Erfüllung unmöglich geworden. Wie z. B. ließe der Kultus sich bethätigen, nachdem die Kultusstätte in Schutt und Asche gesunken! Darum erfaßt stummer Gram (V. 10) die Greise der Tochter Sion; bleibt es doch immer wahr:

„Das höchste Glück hat keine Lieder,
Der tiefste Schmerz hat keinen Laut;
Es spiegeln beide still sich wieder
Im Tropfen, der vom Auge taut."

Bei dem dritten Liede (c. III), welches, „wie es in der Mitte emporragt, zuerst die wogendste, dann aber auch die tiefste und entscheidenste Rede bringt",[2]) erreicht auch die Darstellung ihren Höhepunkt, soferne die Gliederung eine dreifach alphabetische ist; je 3 Versglieder mit einem der Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen.

Hier läßt der Prophet seine eigene, persönliche Empfindung sprechen: „Ich bin der Mann, der Elend sah unter seiner (verstehe Gottes) Zornesrute." (V. 1.) Doch bei Nennung des Namens Jahve (V. 18) schlägt die Mutlosigkeit in hoffnungsvolle Zuversicht um; „in des Ewigen Gnade liegt es, daß noch nicht zu ende wir, daß noch nicht (durchaus) erschöpft ist sein Erbarmen." (V. 22.) „Gut ist's, schweigend zu erwarten die Rettung vom Herrn." (V. 26.)

---

[1]) Auf Ägypten namentlich hatte Joakim sich gestützt, wiewohl Isaias schon (XXXVI, 6) diese Macht dem Rohrstabe verglich, der, wenn einer sich auf ihn stützt, in die Hand fährt und sie durchbohrt. „So Pharao allen, die auf ihn vertrauen." Sehr treffend vergleicht in sensu accommodato Seisenberger im Kommentar zu den Klageliedern, Manz, 1872 den Spott der Feinde Sions über dasselbe dem Spotte der Dämonen über die aus dem Gnadenstande gefallene Seele.

[2]) Schneedorfer, Kommentar zu den Klageliedern, Prag, 1876. S. 9.

„Tüchtig jagten mich, wie einen Vogel, die mich haßten ohne Grund; traten mein Leben in die Grube nieder und warfen Steine auf mich hin, tosend überströmte Wasser mein Haupt — ich dacht', ich sei verloren: da rief deinen Namen ich an, Ewiger, aus des Abgrunds Tiefen; . . . und nahe warst du an dem Tage, da ich rief (praet. confidentiae), sprachst: Nicht fürchte dich!" . . . (V. 52 sqq.; V. 57.)

Auch das vierte Lied (c. IV) durchzieht noch des Schmerzes schriller Klageton; selbst die Schakale[1]) säugen ihre Jungen; nur die Tochter Judas muß, von Not gezwungen, grausam werden wie der Strauß der Wüste, welcher seine Eier im Sande liegen läßt und um das Ausbrüten sich nicht weiter kümmert (V. 3). „Ja größer ward die Schuld der Tochter meines Volkes, — als Sodom's Sünde." (V. 6.) . . . „Darum hat losgelassen der Herr all seinen Grimm; ausgegossen seines Zornes Schale und ein Feuer entzündet in Sion, das seine Grundvesten auffraß." (V. 11.) Indes zuletzt bricht der Hoffnungsstrahl einer nahen besseren Zukunft siegend durch die düstere Gegenwart. „Zu ende ist deine Schuld, Tochter Sion, nicht länger mehr läßt er dich gefangen fortschleppen; auch deine Schuld wird der Ewige heimsuchen, Tochter Edom (Vertreterin des Heidentums), aufdecken deine Sünden." (V. 22.)

Immerhin klagt auch noch c. V — das sogenannte Gebet des Jeremias[2]): „Unser Wasser trinken wir um Geld; unser Holz müssen wir erkaufen . . . Mit Gefahr des Lebens holen wir uns Brot, angesichts des drohenden Schwertes in der Wüste (seitens räuberischer Beduinen). Unsere Haut ist durchglüht wie ein Ofen — vom sengenden Hunger . . . Die Krone entfiel unserem Haupte; wehe uns, weil wir gesündiget haben!" (V. 4 sqq.; V. 16.) Nun aber erschwingt sich die Seele des namens seines Volkes betenden Sehers zu dem gleich demuts- und vertrauensvollen Gebete: „Bekehre du uns Herr zu dir — und wir werden uns zu dir bekehren!" (V. 21.)

II. Nur Baruch Spinoza (eigentlich Espinoza vom portugiesischen espinho = Dorn; wie bekannt stammte er von einer portugiesischen Judenfamilie ab, wiewohl er in Amsterdam geboren wurde) in seinem tract. theologico-politico Hamburg, 1670, hatte, übrigens völlig erfolglos, sogar die Authenzie des Weissagebuches; Nöldeke Theod. (die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868 S. 143 ff.) mit anderen jene der Klagelieder bestritten. Allein die Authenzie des ersteren erscheint gesichert durch Daniel IX, 2; Sirazide XLIX, 8; Matth. II, 17; und auch der Authenzie der letzteren gibt die Tradition z. B. Jos. antiqq. X, 5, 1; baba bathra fol. 15, a ein Zeugnis. Der Prophet selbst war priesterlichen Geschlechtes;

[1]) Für das hebr. תַּנִּין hat die o': δράκοντες, die V. lamiae — eine Fischart, wogegen das iorure (aramäisch יָרוֹר der P. wieder mit der o' übereinkommt; jedenfalls bleibt an Ungetüme zu denken.

[2]) So wenigstens nach der Überschrift in der V.

von 628 (dem 13. Jahre des Josias ab) — 588 meist in Jerusalem prophetisch thätig; als die Katastrophe eingetreten war, nach Ägypten geschleppt und dort von Juden(!), deren Götzendienst er rügte, gesteiniget worden (Isidor Hispal., de ortu et obitu patrum 38) circa 580 v. Chr. — Das M. R. ehrt sein Gedächtnis am 1. Mai.

Jeremias (יִרְמְיָהוּ = Gott setzt fest; nach Scholz Ant. im Kommentare: „Gott ist erhaben" — Freudenausruf des Vaters bei der Geburt des Knaben) war ein Sohn des Priesters Helcias; doch war sein Vater gewiß nicht der 4 Regg. XXII, 4 unter Josias erwähnte Hoheprieſter Helcias, da des Jeremias Vater in Anathoth wohnte, während er als Hoherpriester sicherlich in Jerusalem gewohnt hätte.

Schon im 13. Jahre des Josias (630/29) wurde Jeremias zum Prophetenamte berufen (Jerem. I, 2) und er waltete desselben in Palästina bis Jerusalems Zerstörung im 11. Jahre des Sedekias, mithin bis 588, volle 42 Jahre, in dieser Beziehung nur noch übertroffen durch Oseas. Durch besondere Gnade Gottes (l. c. V. 5) ward er — wie späterhin der heilige Täufer — schon im Mutterleibe geheiliget. Ein so außerordentliches Rüstzeug der Vorsehung hätte wohl — so mochte man erwarten, eine Umkehr zum besseren desto gewisser bewirken sollen, als Jeremias zu dem frommen Könige Josias[1]) in demselben vertraulichen Verhältnisse stand, wie vordem Isaias zum Könige Ezechias. Allein wie schon aus der Inhaltsanalyse sub I sich ergab — in das Weissagebuch erscheint ja auch die Biographie des Propheten miteingeflochten — der Prophet fand mehr Rücksicht bei den heidnischen Chaldäern als bei den verblendeten Volks- und Glaubensgenossen.

Nach seinem Tode allerdings sollte das exstinctus amabitur idem auch an ihm glänzend sich erwahren. Nicht allein wird heute noch in der Nähe von Kairo sein Grab gezeigt; sogar der Erde seines Grabhügels wurde, wie Sankt Epiphanius (de vita Jeremiae, II p. 283) überliefert, wunderbare Heilkraft gegen Schlangenbisse zugeschrieben. Namentlich bestätigt das 2. Machabäerbuch (II, 2; XV, 14), daß Jeremias im Leben und im Tode als besonderer Patron des Volkes betrachtet wurde und mag es auch der besonderen Verehrung für den πολυπαθέστατος τῶν προφητῶν — den größten Dulder unter den Propheten — wie Isidor Peluſiota den Jeremias nennt, entsprochen haben, daß sein Weissagebuch gemäß baba bathra fol. 14b an der Spitze der prophetischen Bücher prangte, bis es späterhin durch Isaias zurückgedrängt worden.

Gerade das, was Spinoza bewog, das ganze Weissagebuch dem Jeremias abzuerkennen: Die widersinnige Anordnung, welche von der zeitlichen Reihenfolge der Ereignisse so gänzlich absehe; gereicht vielmehr zur Bestätigung

---

[1]) Ihm hatte der Prophet eine nichtmehr erhaltene Totenklage (Parentation) geweiht (2. Chron. XXXV, 25), mit welcher freilich (s. unten) manche die Lamentationen zu identifizieren geneigt sind.

der Echtheit, soferne darin die Not jener Zeit getreu sich wiederspiegelt. Übrigens wird man, wenngleich weniger den ordo rei gestae, doch um so mehr den ordo rerum bei der Darstellung wahrgenommen haben.

Weit häufiger als die Authenzie des Weissagebuches stellte man die der Klagelieder in Frage. So wollte Nägelsbach[1]) die Lieder zu lebendig finden für einen Greis; auch setzten sie das Buch Ezechiel voraus (!). Vollends Nöldeke (a. v. a. O. S. 145 ff.) findet es anstößig, „daß das letzte Lied des ganzen Kreises mit dem Ausdrucke des Verzagens schließe, den wir V, 22 finden." „Durchgängig würden wir bei Jeremia eine herbere Betonung der Sünde des Volkes erwarten als die hier erscheinende; schwerlich hätte er auch ganz verschwiegen, daß Gott durch ihn all dies Leiden vorhergesagt habe." Indes V, 22 fängt keineswegs mit כִּי, vielmehr mit כִּי אִם an, was mit Rücksicht auf den vorausgehenden Vers notwendig die dubitative Fassung verlangt: „Nicht gänzlich ja wirst du uns verstoßen haben" u. s. f. Daß aber neben der Schuld der Vorfahren die persönliche Verschuldung der bestraften Generation selbst energischen Ausdruck findet (Könige, Priester und Propheten haben gesündiget), kann doch niemand bestreiten, der den Text nur einmal mit Aufmerksamkeit gelesen.

III. Daß c. LII des Weissagebuches, wegen V. 31, nichtmehr von Jeremias selbst herrührt, wird zuzugestehen sein. Wenn jedoch ein Widerspruch behauptet wird zwischen XXII, 28 und 4. Regg. XXV, 27; ferners zwischen XXII, 30 und 1. Chron. III, 17; so bezeichnet die Lösung der ersten Schwierigkeit LII, 31 (die Erhöhung des Jechonias erfolgte erst im 37. Jahre seiner Gefangenschaft, 599—37 = 562, wie der Redaktor des Weissagebuches kaum ohne Absicht hinzufügte); die der zweiten XXII, 28 (עֲרִירִי, V. sterilis, ist nicht = kinderlos, weil ja XXII, 28 der Prophet selbst von einem Samen des Jechonias redet, sondern = segenlos).

Die Integrität der Klagelieder (nach Thenius*) sollen nur c. II und IV von Jeremias herrühren) wird durch die im ganzen genommen sprachliche Übereinstimmung auch der übrigen Kapitel (I, III und V) mit dem Weissagebuch bekräftiget.

Auch ein katholischer Exegete, der wegen seines Scharfsinnes mit recht überaus geschätzte Movers,[2]) beanstandet die jeremianische Abfassung des Weissagebuches in einer beträchtlichen Zahl von Stücken; so soll c. X, 1—16 von

---

[1]) Teil XV in Langes theologisch-homiletischem Bibelwerk: Nägelsbach C. W. Ed., Jeremia und die Klagelieder 1868.

*) Klagelieder 1855. (Bestandteil des exegetischen Handbuchs zum Alten Testament.) S. 120 ff.

[2]) De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alex. et Hebraeae Masoreth., indole et origine, Hamburg, 1837.

einem Propheten der babylonischen Gefangenschaft stammen, schon wegen des in dieser Verbindung vorkommenden aramäischen V. 11; allein nichts nötiget zu der Annahme, den Passus in Babylon geschrieben zu denken; am wenigsten wäre überdies bei einem Interpolator der Wechsel des Idioms verständlich. Die c. XXX—XXXIII sollen eine durch den hypothetischen Deuterojesaias vollzogene Umarbeitung eines ursprünglichen Jeremiastextes sein. Nun mag die innere Beziehung z. B. zwischen Jeremias XXX, 22 und Isaias LIII, 8b, überhaupt die Verwandtheit beider in Rede stehenden Partien unbedenklich zugestanden werden; die Frage ist nur, ob nicht Jeremias vielmehr absichtlich auf Isaias zurückgreift, um diesen zu bestätigen und zu ergänzen. Immerhin bleibt es auch bedeutsam, daß dem hyperkritischen Katholiken Movers ein protestantischer Gegner als Verteidiger der Integrität des Jeremiasbuches erstand — Kuper, der seiner Schrift den Titel gab: Jeremiae librorum sacrorum interpres atque vindex. Berol. 1837.

Das zuvor Bemerkte läßt sich in seiner Anwendung ausdehnen auf c. XLVIII bei Jeremias in seinem Verhältnis zu c. XVI bei Isaias (die Strafweissagungen gegen Moab); desgleichen auf die c. L und LI in ihrer Bezugnahme auf Isaias c. XXXIV; namentlich wird der sogenannte Epilog (LI, 59—64) sowohl des Stiles als auch der Symbolik wegen (Versenken des prophetischen Buches in den Euphrat) als echt jeremianisch in Schutz genommen sogar von einem rationalisierenden Ausleger, wie Hitzig (Kommentar, Leipzig 1866[2] S. 375).

Hinsichtlich der Integrität der Klagelieder bietet wohl die der ganzen Megillah zugehörige Überschrift der LXX u. V., wonach Jeremias, auf den Trümmern Jerusalems sitzend und in Bitterkeit der Seele aufseufzend, das durch eigene Schuld verlorene Glück seines Volkes bejammert, einen beherzigenswerten Fingerzeig. Spezifisch jeremianische Ausdrücke, wie יָרַד מַיִם = Wasser herabfließen lassen (I, 16, III, 48); שֶׁבֶר = contritio (III, 47); die gleichen Bilder und Gedanken threni V, 15[b] und Jerem. VII, 34[a]; oder threni V, 22 und Jerem. XIV, 19 — welche auch in den von Thenius (a. v. a. O.) dem Jeremias aberkannten Kapiteln I, III und V begegnen, widerlegen wohl hinlänglich die von ihm erhobene Aufstellung.

IV. a) Die Textesverschiedenheit zwischen M. und S. ist bei keinem anderen kanonischen Buche so durchgreifend, als bei dem Weissagebuch des Jeremias. Indem aber der letztere Text weniger systematische*) Ordnung zeigt, als der erstere; scheint es wahrscheinlich, daß der den LXX vorgelegene hebräische Text als der ursprüngliche, nicht durch Baruch über-

*) Dagegen erklärt sich für die Superiorität der LXX Ant. Scholz in seiner Untersuchung über den mas. Text und die LXX-Übersetzung des Jeremias, Regensburg, 1875, S. 11; S. 228; mehr noch in seinem Kommentar zu Jeremias, Würzburg, 1880. p. XXV. p. XXVIII.

arbeitete anzusehen ist, wogegen der masorethische Text die jüngere, vermutlich durch den Schreiber (Jerem. c. XXXVI, 18) und Freund (XLIII, 3), sowie Begleiter (l. c. V. 6) des Jeremias erlangte Gestalt zeigt. Aus dem wiederkehrenden Schluß XLVIII, 47; LI, 64 dürfte wohl*) gefolgert werden, daß eine fremde, befreundete Hand zwischen dem 35. und 70. Jahre des babylonischen Exils die Sammlung der jeremianischen Weissagungen zum Abschlusse brachte.

Bei den Klageliedern herrscht zwischen M. und S. wiederum Übereinstimmung.

b) Groß ist, wie bereits der heilige Gregor von Nazianz (oratio 17. ad cives Nazianzenos) hervorhob, Jeremias durch seine aufopfernde Vaterlandsliebe; die Juden waren daher zu den Zeiten Jesu offenbar des Glaubens, der Prophet werde ebenso wie Elias dem Messiasbefreier als Vorläufer vorausgeschickt werden.**) Größer noch erscheint er durch seine außergewöhnlichen typischen Berührungspunkte mit der Person des göttlichen Erlösers. Man vergleiche nur Jeremias I, 5 mit Matth. I, 20 (die Heiligkeit im Mutterleibe); des fernern die Jungfräulichkeit (Jeremias XVI, 2); sodann die Sanftmut, womit der ehrwürdige Dulder den tötlichen Haß seiner Volksgefährten erwiderte (l. c. XI, 19). Mannigfach zeigt sich die liturgische Verwertung des Buches. Sicherlich passendst dient es als S. O. vom Passionssonntage ab.

Im Missale ist in feria V. p. dom. II. in Quadrag. die Epistel entnommen aus Jer. c. XVII, (Fluch, beziehungsweise Segen, je nach Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes); damit korrespondiert das Evangelium aus Lukas c. XVI (die Parabel vom Prasser und Lazarus);

in feria V. p. dom. III. in Quadr. ist die Epistel entnommen aus c. VII (Warnung vor zu großem Vertrauen auf den äußeren Tempel); das Evangelium Lukas c. IV betont, Christus muß auch noch anderen Städten, außer Kapharnaum, predigen;

in feria III. maioris hebd. ist die Epistel entlehnt aus c. XI (der Prophet vergleicht sich dem sanftmütigen Lamme, das zur Schlachtbank geführt wird); dem gegenüber steht die Passion nach Markus;

an den 6 letzten (eventuellen***) Sonntagen des Kirchenjahres ist der Introitus aus c. XXIX genommen — einem Trostschreiben an die Gefangenen in Babel, nicht ewig werde das Exil (dieses Lebens) dauern.

In der Votivmesse pro quacunque necess. ist die Epistel aus c. XIV geschöpft — Flehgebet des Propheten, des großen Fürsprechers Israels;

in der Votivmesse tempore belli dient als Epistel ein Auszug aus c. XLII — Fürbitte des Propheten angesichts der drohenden Gefahr von

*) S. auch Kaulen a. v. a. O. S. 312 (N. 364, Absatz 1).

**) Matth. XVI, 14.

***) In dominicis, quae superfuerunt post epiph.

Babel her. In sich klar ist die Entlehnung der Epistel aus c. I in vigilia nativ. B. Joannis Bapt. (auch der heilige Täufer ward ja im Mutterleibe geheiliget).

Die Bedeutung der Klagelieder erschöpft sich keineswegs darin, daß sie zur Stunde noch in der Synagoge am 9. des Monats Ab (Mitte Juli bis Mitte August) am Gedächtnistage der Tempelverbrennung — gesungen werden; sie geben vielmehr im Munde der Kirche an den drei letzten Tagen der Charwoche, respektive deren Vigilien, dem Schuldbewußtsein der Menschheit und ihrem Vorsatze der Rückkehr zu Gott energischen Ausdruck.

Sehr zutreffend wird am Feste des heiligen Waisenvaters Hieronymus Ämiliani (20. Juli) der Introitus threni c. II, 11 abgeborgt.

ad IV. a) Aus dem oben Angedeuteten folgt, daß die M. zweifellos in vielen Fällen nach der LXX zu berichtigen sein wird. So z. B. sogleich im allerersten Verse. Hier hat die M.: דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ . . . מִן־הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר בַּעֲנָתוֹת = Worte des Jeremias . . . von den Priestern, welche gewesen in Anathoth, wogegen die LXX liest: *τὸ ῥῆμα . . . ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἱερεμίαν . . . ἐκ τῶν ἱερέων, ὃς κατῴκει ἐν Ἀναθώθ.* Der etwas befremdliche Singular *τὸ ῥῆμα* findet sein Analogon bei Joel und Oseas; daß Jeremias zu Anathoth, dem heutigen Anata, $^3/_4$ Stunden von Jerusalem entfernt, wohnte und nur bei festlichen Veranlassungen in Jerusalem selbst auftrat, ist durch die Kap. XI und XXXVI des Buches gewiß gemacht.[1]) — Oder c. XXXIV, 5 M (= c. XLI, 5 S.) liest ersterer Text in der Weissagung an den König Sedekias betreffs seines Endes: וּבִמְשְׂרְפוֹת אֲבוֹתֶיךָ . . כֵּן יִשְׂרְפוּ־לָךְ = und wie geräuchert wurde (Anzünden von Wohlgerüchen bei den Leichenfeierlichkeiten besonders gefeierter Fürsten, z. B. 2. Chr. XVI, 14, aber ibidem XXI, 19) deinen Vätern, so wird man räuchern dir; dagegen haben die LXX: *καὶ ὡς ἔκλαυσαν τοὺς πατέρας σου, . . . κλαύσονται καὶ σέ* = wie man betrauerte deine Väter (die früheren Könige), . . . so wird man auch dich bedauern, was statt שָׂרַף = anzünden, vielmehr סָפַד = trauern voraussetzt; diese Voraussetzung ist aber hier in der That die zutreffende, weil Sedekias sicherlich nur mit dem gewöhnlichen, nicht mit dem außergewöhnlichen Bestattungsmodus eines Königes beigesetzt werden sollte. — Oder c. XL, 4 und 5 M. zeigt sich gegenüber der Parallelstelle bei den LXX in c. XLVII, 4 und 5 eine Amplifikation, welche teils überflüssig, teils geradezu störend wirkt; daher nicht ursprünglich sein wird. Augenscheinlich wünscht der Chaldäer Nabuzardan, der dem Jeremias die Alternative beläßt, nach Babylon mitzuziehen oder zurückzubleiben, doch unverkennbar, Jeremias möchte sich für das erstere entscheiden; er kann daher nicht wohl dem schwankenden Propheten sofort den gegenteiligen Rat gegeben haben, sich an den als Statt-

[1]) Vgl. Scholz, der mas. Text und die LXX-Übersetzung des Jeremias S. 30 und 31.

halter zurückleibenden Godolias zu halten. Der masorethische Punktator schien hier ein Versehen auch noch durch eine Interpolation stützen zu wollen. Wie ein Blick in die Ausgabe der LXX zeigt,[1]) differieren die hebräische und griechische Textesrezension keineswegs blos in der Eingliederung der Strafweissagungen wider die Heidenvölker; wenn jedoch Graf (im Kommentar zu Jeremias, Leipzig 1826) nicht weniger als 2700 Wörter zählt, ein Achtel des Ganzen, was die griechische Übersetzung ausgelassen habe; so mahnt Scholz (Kommentar, p. XXXIII, Note 1) mit Recht, eine derartige Zählung vorsichtig aufzunehmen; überhaupt bleibt es sein Verdienst, den jedenfalls hohen Wert der LXX.-Übersetzung des Jeremias gegen die bisherige, unverdiente Mißachtung endgültig festgestellt zu haben.

Auch in den אֵיכָה (hebr. Benennung der Klagelieder nach dem Anfangsworte) dürfte wenigstens II, 6 die M. nach der S. zu verbessern sein, welche statt des כַּגָּן der ersteren nicht ὡς κῆπον, sondern ὡς ἄμπελον = כַּגֶּפֶן bietet, was einen besser zusagenden Sinn gibt. Dagegen scheint l. c. V. 13 der M. bei dem ansprechenderen כַּיָּם שִׁבְרֵךְ = wie das Meer (unermeßlich) ist dein Schmerz die S. durch ein Versehen כּוֹס שִׁבְרֵךְ = (groß ist) der Becher deines Schmerzes = (ἐμεγαλύνθη) ποτήριον συντριβῆς σου gelesen zu haben. Ebenso wurde zu anfang des letzten Verses (V, 22) von den LXX und V. sowie P. die Partikel אִם nach כִּי übersehen.

ad b) Außer den bereits sub I erwähnten messianischen Weissagungen möchten noch vielleicht die beiden folgenden besondere Beachtung heischen: c. XXIII, 5 (womit parallel c. XXXIV, 15) wird, wie früher Isaias IV, 2 und später Zach. VI, 12 der Messias als צֶמַח = Sprosse angekündiget, wozu als Synonyma חֹטֶר und נֵצֶר vorkommen; namentlich der letzte Name erinnert daran, wie der Heiland als נָצְרִי, Angehöriger von נָצְרַת = Florenz (Firenze) = Blütenstadt, sogar am Kreuze noch ausdrücklich gekennzeichnet war. Sodann XXXI, 15 — Klage der Stammmutter Israels, Klage der Mutter Josephs und Benjamins, der Rachel über die Deportation ihrer Nachkommen nach Babel — enthält gemäß Matth. II, 17 sqq. einen sens. literal. foecundus, soferne in den Worten des Propheten noch ein schmerzlicherer Klagegrund der Rachel bezeichnet sein sollte, ihr Gram über die unschuldigen Sprößlinge, welche dem teuflischen Hasse des Herodes wider den neugebornen Messias in Bethlehem und Umgebung zum Opfer fallen mußten.

Anlangend die Bedeutung der קִינוֹת = θρῆνοι (so heißen die Klagelieder bei den Rabbinen) mag dieses Ortes noch nachgeholt werden, daß der heilige Hieronymus in der Erklärung zu Zacharias XII, 11 (Tod des frommen Josias in der Schlacht zu Adadremmon bei Megiddo in der Ebene Esdrelon) irrig die Totenklage des Jeremias um den gefallenen König mit den Klageliedern zusam-

[1]) Loch gibt recht genau in der LXX-Ausgabe die einschlägigen Abweichungen der M.; Scholz im Kommentar diejenigen der LXX an.

menfallen läßt. Er hatte hiebei 2. Chr. XXXV, 25 falsch aufgefaßt. Es würde ja doch nicht allein gegen die historische, sondern auch gegen die sogenannte poetische[1]) Wahrheit verstoßen, wenn Jeremias die Zerstörung der Stadt und des Tempels vor geschehener Zerstörung beklagt hätte. Vielmehr weisen die Klagelieder auf den letzten Akt des Trauerspieles hin, das die Chaldäer auf dem Schauplatze Jerusalem aufgeführt hatten.

Zusatz. Gegenüber den 2 Stadien der assyrischen Deportation zeigt die babylonische deren 3:

1) Nach der Schlacht bei Karkemisch (606) erfolgte die erste Wegführung, bei welcher auch der junge Daniel in die Gefangenschaft geschleppt ward — im 3. Jahre des Joakim (Daniel I, 1; Jerem. XXV, 12; 2. Chr. XXXVI, 6);

2) Sieben Jahre später (599) wanderte Jechonias mit 10,000 der vornehmsten Juden — unter ihnen Ezechiel — nach Babel (4. Regg. XXIV, 12; 2. Chr. XXXVI, 10; Ezechiel I, 2);

3) die letzte Deportation, mit dem Könige Sedekias an der Spitze, vollzog sich 588 (2. Chr. XXXVI, 17; Jerem. LII, 1 sqq.).

War die Emigration nach Assyrien wenn nicht eine totale, so doch immerhin eine Massenauswanderung gewesen; so hatte der Babylonier Nebukadnezar sich augenscheinlich damit begnügt, die Elite der jüdischen Bevölkerung fortzuführen. Darum hatte auch keine Einwanderung heidnischer Bevölkerung in das unterjochte Südreich statt, wie solches über 100 Jahre zuvor im Nordreiche der Fall gewesen. Von den assyrischen Exulanten waren ferners (vide Buch Tobias) viele nach den entlegenen medischen Städten verschlagen worden. Hingegen blieben die babylonischen Exulanten in der Nähe der Hauptstadt; hiefür zeugen die Überlieferungen bezüglich der Prophetengräber. So wird Ezechiels Grab westlich vom Euphrat gezeigt, gegenüber den Ruinen von Babylon; nicht weit davon das Grab des Baruch; nur Daniels Ruhestätte, der aber auch weit in die Perserzeit hereinragt, findet sich bei Susan am Ulai, östlich vom Tigris. Dagegen findet sich das Grab des Esdras (des Ozeir bei den Samaritanern und Usair bei den Arabern) hinwieder nahe der Vereinigung des Euphrat und Tigris, welche als Schat el Arab (Strom der Tiefe) in den persischen Busen münden.[2]) Während die assyrischen Exulanten im allgemeinen arm blieben, erging es den babylonischen um so besser. Aus dem Büchlein Baruch geht hervor, daß die in Babel Internierten sich bald heimisch fühlten, indem sie ihre eigenen Behörden organisierten, in öffentlichen Versammlungen den Pentateuch lasen u. s. f. Die Welthandelsstadt Babylon weckte den bisher

[1]) Betreffs der dichterischen Gewandung der Klagelieder ist Bickell (a. v. a. O.) der Meinung, daß ihr Metrum zwölf- und mehrsilbige Trochäen darzeige.

[2]) Vgl. den Art. Exil im Kirchenlex.

schlummernden kaufmännischen Geist derart, daß viele vom Freibriefe des Cyrus keinen Gebrauch machten, vielmehr freiwillig in der Nähe der großen Wasserstraßen verblieben.[1]) Daß jedoch keineswegs die Gesinnung aller in oberflächlichem Materialismus aufging, beweist das während der Zeit des Exils geschriebene Buch Baruch.

## I. Propheten während des babylonischen Exils.

## M. Baruch.

### §. 37.

I. Trotzdem Jeremias bei den verblendeten Volksgenossen nur auf Verstocktheit stieß, unterließ er nicht — ein Muster hochherziger Seelengröße und Hirtensorgfalt — die demnächst der babylonischen Gefangenschaft Verfallenden in einem eindringlichen Schreiben zu warnen und zu belehren; einem Schreiben, das, wenigstens in der V.,*) den 2. Teil (c. VI) des Baruch ausmacht. Aber auch Baruch selbst, der allzeit opferbereite Vermittler zwischen den zurückgebliebenen Glaubensgenossen und den fortgeführten, verfaßte namens der babylonischen Judenschaft einen teilnamsvollen Brief und Stimmungsbericht an die jerusalemische (c. I, 10, resp. 15 — III, 8 unseres Buches), woran ein ermahnender und wegen des prophetetisch-messianischen Ausblickes auch tröstender Vortrag sich reiht (III, 9 — V, 9 — gleichsam der erste Teil des Baruch — nach der V. Somit liegt hier ein Hysteron-Proteron vor).

Das Büchlein eröffnet einen interessanten Einblick in die Verhältnisse der babylonischen Exilierten. Um Jechonias sammelten sich die Volksgenossen, welche wohnten in Babylon, am Nahar Sodi, einem Kanal des Euphrat (I, 4). Dazu stimmt auch Ps. CXXXVI, 1. Hier also hatten sie eine Art Ghetto, jedoch ohne die lästigen Beschränkungen, welche erst das christliche Mittelalter dem Ghetto der Juden hinzufügte. Für die verarmten Brüder, welche in Jerusalem zurückgeblieben, steuerten sie zusammen, mit der Auflage, daß dafür in Jerusalem geopfert und gebetet würde — auch für Nabuchodonosor, den König von Babel und für Balthasar, dessen Sohn (V. 11). Daß auch nach der Zerstörung des Tempels die Opfer in Jerusalem keineswegs aufhörten, vielmehr auf einem sub divo — wohl an der Stelle des eingeäscherten Heiligtums provisorisch aufgerichteten Altare — fortgesetzt wurden, scheint auch aus Jeremias

---

[1]) Vgl. Geiger Abraham, Geschichte des Judentums.

*) In der S. folgt auf des Jeremias Weissageb. sofort Baruch; dann die Klagelieder und hernach erst der zweite Brief des Jeremias. (In der M. und älteren P. fehlt Baruch ganz).

XIII, 5 hervorzugehen. Zugleich brachte Baruch die von Sedekias gestifteten silbernen Tempelgeräte, welche gleich den unter Jechonias geraubten goldenen Gefäßen nach Babel gewandert waren, den Jerusalemern zurück. An einem der hohen Festtage sollte sodann die (I, 15 — III, 8 des Büchleins mitgeteilte) Stimmungskundgabe der babylonischen Judenschaft der Erbauung wegen auch vor der jerusalemischen zur Verlesung gelangen, nachdem Baruch selbst zuvor in Babylon, 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, mithin 583, sie — die von ihm verfaßte Arbeit — in einer großen Versammlung zum Vortrage gebracht hatte. Es ist das schlichte, reumütige Bekenntnis, im Exil einzig die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit einer-, der eigenen Sündhaftigkeit andererseits zu erblicken. Gleichwohl wird unverzagt (II, 11 sqq.) der Höchste als der Gott Israels um Hilfe angerufen; die Überzeugung, daß Er sein Volk nicht dauernd verstossen, lebendig festgehalten; ja die Zuversicht geäußert, Gott werde einen neuen und nun nichtmehr auflösbaren Bund mit seinem Volke schließen (II, 35). Das spezielle Gebet, dem Exil ein Ende zu setzen, bildet den Schluß (III, 1—8). Bezeichnend[1]) fügt eine ältere lateinische Übersetzung hier ein: „Und nachdem er (Baruch) geendet das Buch des Gebetes der Gefangenen; nahm der prophetische Geist die Stimme Jerusalems an und redete also ꝛc." Und wirklich folgt jetzt (c. III, 9 — IV, 4) ein begeisterter Lobpreis der Weisheit = göttliche Offenbarung, die das äußerlich so gedemütigte Israel innerlich doch weit erhebt über die gewerbsamsten (Chanaan = Phönizien) und findigsten (Theman in Idumäa — durch den Scharfsinn seiner Bewohner hervorragend) Völker des Altertums. Riesen (die Enakim) hatten vor dem so klein gewordenen Israel im Lande gehaust; aber nicht zu ihnen hatte die Weisheit sich herabgelassen, nur von Israel wird demnächst (post haec) gelten, daß die ewige Weisheit (im Messias) auf Erden gesehen wird und mit den Menschen ihren Verkehr unterhält (III, 38). Israel mag daher getrost sein; es wird seine Feinde gedemütiget, dagegen seine frühere Herrlichkeit erneuert sehen und man wird ihm auf ewig den Namen geben: „Friede der Gerechtigkeit, Ehre der Gottesfurcht" — c. V, 4 gemahnt unwillkürlich an Lukas II, 14 (pax hominibus bonae voluntatis), es klingt wie ein Weihnachtslied in die Nacht des Exils herein.

Zeitlich früher, wie die Adresse ad abducendos captivos in Babyloniam (VI, 1) zeigt, jedenfalls noch vor das Jahr 588, ist der Brief anzusetzen, welchen Jeremias (vermutlich durch Baruch) den für die babylonische Deportation Bestimmten zumittelte. Über den Ausgangsort des Schreibens — vielleicht Anathoth — läßt sich kaum eine Vermutung anstellen. Sein ziemlich umfangreicher Inhalt — 72 Verse — ist namentlich archäologisch bedeutsam; er will die Israeliten insbesondere auf die Lächerlichkeit der babylonischen Götterlehre aufmerksam machen. Sie würden zu Babylon sehen, wie man die Götzen auf den Schultern herumträgt (V. 3); auf die Unsittlichkeit des Milittakultes weist V. 10 hin; nach

---

[1]) S. Reischl zu Baruch III, 8.

V. 14 und 15 haben die Götter zwar Zepter (Bel Nimrud) und Waffen (Ninip, der Kriegsgott) in der Hand, doch sind sie nicht so schrecklich, wie sie aussehen; von den ihnen gebrachten Opfern bereichern sich nur die Götzenpfaffen und ihre Weiber (V. 27); man kann schließlich die Götzen am besten den Vogelscheuchen vergleichen, welche nur den Thörichten Schrecken einjagen (V. 69) u. s. f.[1])

II. Hauptsächlich protestantischerseits*) wird die Authenzie des Baruch bestritten. Für sie spricht jedoch das Zeugnis der LXX und auch die Angabe des heiligen Hieronymus (prol. in Jeremiam), obschon sich derselbe, bei seiner Abhängigkeit von den Hebräern, der Übersetzung des Baruch entschlug.**) Daß derselbe, nach dem Tode seines Meisters Jeremias, dauernden Aufenthalt in Babylon nahm und daselbst auch — wegen Jeremias LII, 31 (599—37 = 562) — etwa um 560 v. Chr. starb, ist an sich wahrscheinlich und teilweise durch den Talmud bezeugt. (Nach Midrasch Rabba zum hohen Liede V, 5 soll er der Lehrer des Esdras gewesen sein.) Die Authentizität des c. VI (Brief des Jeremias) verbürgt 2. Mach. II, 2.

Baruch (בָּרוּךְ = Benedikt = Muhammed) war, vornehmlich auch nach dem Zeugnisse des Josephus[2]) (antiqq. X, 9, 6), sogar im Gefängnisse der treue Gefährte des Jeremias gewesen. So innig waren seine Beziehungen zu diesem, daß (Jerem. XLIII, 3) das Widerstreben des letzteren, mit nach Ägypten zu ziehen, dem Baruch zur Last gelegt wurde. Auch nach Ägypten zogen Lehrer und Schüler gemeinsam (l. c. V. 6). Wohl noch vor dem Tode des Jeremias kam Baruch nach Babylon, wo er — wahrscheinlich über Vermittlung des Jechonias — einen Teil des Tempelraubes von Nebukadnezar (= Nebukadrezar = Nabuchodonosor) zurückerhielt. So erscheint Baruch besonders ehrwürdig als Bindeglied zwischen den weggeführten und den zurückgebliebenen, beziehungsweise flüchtig gegangenen Glaubensgenossen. Anlangend die Echtheit des mit seinem Namen geschmückten Büchleins wird man, woferne nicht Voreingenommenheit den Blick trübt, Reusch (a. a. O. S. 59) beipflichten müssen, „es ist gar nicht abzusehen, welch passendere Belehrungen und Tröstungen Baruch hätte vortragen sollen, als sie in seinem Büchlein enthalten sind.“ Ebenso trägt aber auch der Brief des Jeremias gerade wegen seiner populären, allgemein verständlichen Darstellungsweise, die inneren Merkmale der Echtheit an sich.

---

[1]) Wie wenig Jeremias sich hiebei einer Übertreibung schuldig gemacht, betont der Assyriologe Ménant Joachim: Babylon et la Chaldée, Paris 1875.

*) Keerl, die Apokryphen des Alten Testaments, gegen den sich siegreich Reusch wendet in seinem Kommentar des Baruch, Freiburg, 1853.

**) Von den sogenannten deuterokanon. Büchern übersetzte der heilige Hieronymus lediglich Tobias und Judith, sowie die deuterokanon. Bestandteile des Daniel- und Esther buches.

[2]) Derselbe verrät mindestens hier große Selbstständigkeit; so gibt er n. 7 l. c. die Dauer des babyl. Exils auf 130 Jahre 6 Monate und 10 Tage an (!).

III. Zumal störend fand man X, 10, 14. Die Stellen sollten das Bestehen des zweiten Tempels zur Voraussetzung haben. Allein dann müßte man auch Jerem. XLI, 5 beanstanden; außerdem berichtet 1. Esdras III, 3 ausdrücklich, wie man, was ohnehin wahrscheinlich war, alsbald nach der Zerstörung des Tempels einen Brandopferaltar aufstellte und einen Nottempel errichtete.

VI, 2 wird im Widerstreit befunden mit Jerem. XXV, 12 und XXIX, 10; indes das dem γενεά = generatio zu grunde liegende דּוֹר bezeichnet einen unbestimmten Zeitraum = Frist; hier = Dekaden.

I, 3 und 4 wollte man widersprechend finden, wie der gemäß 4. Regg. XXV, 27 damals noch gefangene Jechonias mit dem gesamten Volke der Vorlesung des Baruch hätte anwohnen können. Aber hierauf erwidert schon Welte (Einleitung S. 149) sehr treffend, „die Gefängnisse im alten Morgenlande waren überhaupt nicht so strenge, und der Besuch der Gefangenen selbst von zahlreichen Bekannten wurde leicht gestattet, so daß auch eine Versammlung jüdischer Exulanten bei dem gefangenen Jechonias nicht einmal etwas Unwahrscheinliches hat, geschweige denn als eine Unmöglichkeit betrachtet werden müßte." Von einer Versammlung des gesamten Volkes ist zudem gar nicht die Rede, sondern nur von denen, die gekommen waren, die Vorlesung anzuhören. Sehr mit unrecht wollte man in den Ausdrücken: μυθολόγοι (fabulatores V. III, 23), sowie δαιμόνια (daemonia IV, 7) „Elemente alexandrinischer Bildung"[1] entdeckt haben, ohne zu bedenken, daß derlei Ausdrücke bei einem alexandrinischen Übersetzer doch wohl nicht befremden können, indem er vermutlich damit nur ein מְשָׁלִים = Märchenerzähler, resp. אֱלִילִים = Nichtse, Wahngebilde (wie Ps. XCV, 5 [V.]) des Grundtextes wiedergab. — Wenn bezüglich des Briefes Jeremiä behauptet wurde, derselbe zeige „eine viel genauere Kenntnis von den verschiedenen Arten der Idololatrie und den damit verbundenen Gebräuchen,"[2] als sich bei Jeremias erwarten ließe; so braucht eine derartige höchst subjektive Meinung kaum ernst genommen zu werden.

IV. a) Das sprachliche Kolorit des heutigen Septuagintatextes verrät sowohl für die ersten V, als auch für das VI. Kapitel des Baruch unzweifelhaft die Unterlage eines semitischen Originales. Als das älteste unter den vielen patristischen Citaten des Baruch begegnet Athenagoras (πρεσβεία περὶ χριστιανῶν §. 69) die Stelle Baruch III, 36. Die Richtigkeit des Inhaltes von c. VI bestätigen zum teil Herodot I, 199 (wegen des Mylittakultes); namentlich aber auch die assyriologischen Forschungen.*)

---

[1]) So Fritzsche (und Grimm), Handb. zu den Apokryphen des Alten Testaments, Leipzig, 1851. S. 168.

[2]) Bertholdt, Einleitung IV, 1769.

*) Vgl. Layard, Niniveh etc. II, 452; Ménant, l. s. c. p. 230 suiv.

b) Wiewohl Buch Baruch in Angemessenheit der damaligen Zeitumstände mehr Geschichte und Betrachtung als Weissagung enthält, so ragen doch die Stellen III, 38 und V, 4 durch ihren messianischen Gehalt hervor. — Zwar fehlt Baruch im Martyrol. und im Breviere; aber unter den Prophezeiungen des Charsamstages ist die sechste aus Baruch c. III geschöpft (Juda hat seine Züchtigung verschuldet; nichtsdestoweniger hat es einen unvergleichlich großen Gott, der sich sogar mitten unter die Menschen herabläßt).

ad IV. a) Mögen auch die Semitismen des Septuagintatextes nicht gerade zwingen, ein semitisches Original vorauszusetzen;[1]) die höchste Wahrscheinlichkeit dafür begründen sie gleichwohl; dies um so mehr, als sie nicht etwa nur vereinzelt vorkommen, sondern durch das ganze Buch hin hervortreten, so z. B. *ἀνέγνω ἐν ὠσὶ* (hebräisch הִשְׁמִיעַ בְּאָזְנֵי) = er las vor zu den Ohren I, 3; *ἐλάλησας ἐν χερσί* (hebräisch דִּבַּרְתָּ בְּיַד) = du sprachst durch die Hände u. s. f. II, 24; III, 4 scheint das immerhin etwas befremdliche *ἄκουσον* (sc. *θεός*) *τῆς προσευχῆς τῶν τεθνηκότων Ἰσραήλ* = höre auf das Gebet der Toten Israels durch ein Versehen des Übersetzers zustande gekommen, der im Originale מֵתֵי יִשְׂרָאֵל punktierte, anstatt des auch Isaias XLI, 14 vorfindlichen מְתֵי = Männer Israels. Nicht griechisch, sondern hebräisch klingt auch der Ausdruck V, 3: *τῇ ὑπ' οὐρανὸν πάσῃ* statt *πάσῃ τῇ γῇ* = der ganzen Erde = allem, was unter dem Himmel ist (zeigst du, Gott, Jerusalems Glanz); nämlich das femin. stellvertretend für das Neutrum zu nehmen ist gewiß ein Hebraismus (hier die Wiedergabe eines vorauszusetzenden Grundtextes: לְכָל־ מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם:).[2]) — Dazu kommt nun aber die entscheidende Thatsache, daß Theodotion (vgl. über ihn §. 56) den Baruch bei seiner Uebersetzung der Bibel ins Griechische berücksichtigte, was beweist, daß damals — gegen Ende des 2. Jahrhunderts nach Christus — ein hebräischer Text des Buches noch vorhanden war.[3])

Nicht minder trägt der Jeremiasbrief (Baruch c. VI) in der LXX die Merkmale einer Übertragung aus dem Hebräischen an sich, so daß der Text auch hier jene Gestalt zeigt, welche sich unter den beregten Umständen erwarten läßt. Ein griechischer Verfasser würde nicht so häufige Schwankungen in der Konstruktion zeigen, wie hier V. 5 z. B. *προσκυνεῖν* richtig mit dem Akkusativ konstruiert ist, in demselben Verse aber auch unrichtig mit dem Dativ; *εὖ ποιεῖν*

---

[1]) Keil z. B. a. v. a. O. S. 753 ff. hält das Buch für die Arbeit eines alexandrinischen Hellenisten aus der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr.

[2]) So war es denn für Kneucker (das Buch Baruch, Geschichte und Kritik, Übersetzung und Einleitung, Leipzig 1879), nicht schwer, eine Retroversion des griechischen Baruch ins Hebräische durchzuführen.

[3]) Vgl. hiefür Ceriani (Direktor der Ambrosiana), monumenta sacra et profana, Mediol. 1861. I, 1. p. 15 et alias; p. 138.

V. 47 richtig mit dem Akkusativ, V. 63 unrichtig mit dem Dativ; so erscheint βουλεύεσθαι πρὸς ἑαυτὸν (V. 48) = mit sich zu rate gehen nur als Nachahmung des hebräischen נוֹעַץ אֶל פ. Hiezu kommt nun aber gleichfalls ein äußeres Zeugnis, nämlich daß Origenes (bei Euseb. h. eccl. VI, 25), wiewohl er daselbst nur den hebräischen Kanon angeben will, dennoch unter Jeremias außer den ἁγιογραφοι auch noch die ἐπιστολή ausdrücklich aufführt.

b) Es könnte von der Bedeutung des Baruch eine geringfügige Meinung erwecken, daß derselbe aus dem Kanon der Synagoge verschwand. Allein wie gerade zuvor die Berufung auf Origenes zeigte, war zu seiner Zeit — also noch im dritten nachchristlichen Jahrhunderte — dieser Gewaltstreich nicht vollzogen.

Die Citationsweise bei den Vätern, welche oft Stellen des Baruch unter dem Namen des Jeremias anführen,[1]) läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß Baruch anfänglich ebenso einen Bestandteil des Jeremias ausmachte, wie etwa das Buch Ruth einen solchen des Richterbuches.[2])

Gerade deshalb aber mußte den späteren Rabbinen, die sich ja des Charisma der Untrüglichkeit keineswegs erfreuten, das Buch um seiner stilistischen Abweichung willen von Jeremias ein Einschiebsel dünken, das sie beseitigen zu müssen wähnten, ohne daß jedoch näher anzugeben wäre, wann und mit welcher Begründung dies geschah.

Während außerkirchliche Stimmen bisweilen geradezu in Beschimpfungen über das Buch sich gefielen;[3]) während ihm da die Nichterwähnung des Messias zur Last gelegt wird und man Baruch als bloßen Kompilator hinstellt: haben die Väter der griechischen und lateinischen Zunge aus seinem Bronnen reichlich geschöpft;[4]) hat zumal der große Athanasius in seinem Kampfe wider die Arianer (de incarn. et contra Ar. § 22) Baruch III, 36—38 als Zeugnis für die Ungeschöpflichkeit und Göttlichkeit des Erlösers aufgerufen und beweist gerade Baruch III, 9 — V, 9 wegen seiner geringeren Abhängigkeit von Jeremias, daß auch der סֹפֵר בָּרוּךְ einem Hausvater gleicht, der altes und neues aus seinem Schatze hervorgeholt.[5])

Ungleich reicheren Inhalt allerdings bietet der nächstfolgende Prophet, — Ezechiel.

---

[1]) So geschieht mit Baruch IV, 4 bei Cl. Alex., paedagog. I, 10; so mit Baruch III, 36 bei Commodian. (3. Jahrhundert) im carmen apologet. V. 366.

[2]) Dafür läßt sich wohl auch das ו inchoativ. (Baruch I, 1) geltend machen.

[3]) Keerl a. a. O. S. 69, wagt die Schrift „das elende Machwerk eines unwissenden Betrügers" zu nennen.

[4]) Zu vgl. Reusch a. a. O. S. 1—20.

[5]) Dies namentlich gegen Keerl a. a. O. S. 95.

# N. Ezechiel.

## §. 38.

I. Gott ließ es auch in der Wüste des Exils seinem Volke an Führung keineswegs gebrechen, indem er — nach Bedarf — bald tröstende Ermunterung, bald strafende Ermahnung durch seine Propheten demselben zuwandte. Glich Daniel mehr der Lichtsäule, welche den dunkeln Pfad der Zukunft aufzuhellen bestimmt war; so hinwieder Ezechiel der Wolkensäule, mit der Aufgabe, die Leidenschaften einer erregten Gegenwart durch den Schleier tiefernster Geheimnisse zu mildern. Gleich Baruch und Jeremias behält auch Ezechiel die Juden zu Babylon, ebenso wie jene zu Jerusalem im Auge; nimmt er in seinem Buche auf beide gleicherweise Bedacht. Letzteres selbst zerfällt in eine Einleitung (c. I—III — Prophetenweihe und Sendung zu den Söhnen Israels und zu den abtrünnigen Heiden; befand sich ja auch der Prophet inmitten von Juden und Heiden) und 3 Teile.

Der erste Teil (c. IV—XXIV) enthält die Weissagung an die Juden vor Jerusalems völliger Zerstörung und sucht hauptsächlich das Vorurteil zu zerstören, als ob Jerusalem, weil Stadt des Ewigen, selbst ewige Stadt wäre, die nicht untergehen könnte (XII, 22). Der Prophet warnt (wie Jeremias) vor Bündnissen gegen die Chaldäer (XVII, 9) und weissagt Judas Untergang als unabwendbare Folge der herrschenden Gesetzesübertretung und Abgötterei (XXIV, 14).

Der zweite Teil (c. XXV—XXXII) kehrt seine Spitze gegen die auswärtigen Heidenvölker (Ammon, Moab, Edom, Philistäa, Tyrus, Sidon, Ägypten, Äthiopien) als Feinde der Theokratie, — nach Analogie früherer Propheten, wie Amos, Isaias und Jeremias.

Endlich der dritte Teil (c. XXXIII—XLVIII) handelt von der messianischen Wiederherstellung, wobei — zum erstenmale bei einem Propheten — auf die Heilkraft des Kreuzes hingedeutet ist (c. XXXVII,*) 16 und 17) und die Erhabenheit des neutestamentlichen Kultus ausführlicher geschildert wird.

ad I. Am 5. Tage des 4. Monats (die chaldäischen Monatsnamen wurden erst nach dem Exil üblich; hier wäre der zwischen Juni und Juli fallende Tammuz gemeint) im 5. Jahre seiner Gefangenschaft zu Babylon, demnach (599—5) 594, hatte der Prophet die wunderbare Vision von der

*) Cfr. Ps. XCV, 10 bei den LXX (wenigstens nach manchen Codices) und Itala, welche gleichfalls den merkwürdigen Passus enthalten: ὁ Κύριος ἀπὸ τοῦ ξύλου ἐβασίλευσε = regnavit a ligno Deus.

מֶרְכָּבָה — dem Feuerwagen mit sprühenden Funken aus den Rädern, getragen von 4 Cherubim, deren jeder ein Löwen-, Stier-, Adler- und Menschenantlitz zeigte, und den Gott selbst leitete. Der Anblick dieser unvergleichlich großartigen Erscheinung, welche dem Propheten einen Abglanz der Majestät Gottes erschloß, zwang ihn, sich anbetend niederzuwerfen. Doch die Stimme des Ewigen richtete ihn auf mit dem Rufe: „Menschensohn![1]) Ich sende dich an die Söhne Israels u. s. f." (II, 3). Zugleich mußte er eine von innen und außen mit Klagegesang und Wehe voll angeschriebene Rolle verschlingen, nur daß sie in seinem Munde in Süßigkeit sich umwandelt (III, 3). Für den Propheten gibt es kein bitteres Gotteswort, nachdem er von dem verstockten Israel sich ja unterscheidet.

Darnach brachte ihn der ekstatische Flug vom Flusse Chobar, dem Orte der Vision, nach Tell Abib (die V. hat den Eigennamen appelativisch aufgelöst: acervus novarum frugum l. c. V. 15), einer jüdischen Ansiedelung — ebenfalls am Chobar gelegen. Hier soll der priesterliche Seher nun zunächst in Vertretung Gottes als Hirte die undankbare Herde leiten.[2])

ad 1. Durch äußerst beschwerliche, symbolische Vorgänge hat der Prophet den babylonischen Glaubensgenossen so zu sagen ad oculos zu demonstrieren, was mit den noch in Palästina zurückgelassenen vor sich geht. Auf eine Platte muß er den Plan Jerusalems zeichnen, die Fortschritte der Belagerer daran nachweisen und bei kaum ausreichender, armseligster Nahrung für die Schuld des Nordreiches 390 Tage auf der linken, für die Schuld des Südreiches 40 Tage auf der rechten Seite liegen.[3]) (c. IV.) Wiederum muß er mit einem scharfen Schwerte Haupt- und Barthaare sich lösen und davon ein Dritteil verbrennen, ein zweites Dritteil zerschneiden und das letzte in die Winde zerstreuen, um anzudeuten, wie auch von den Bewohnern Jerusalems die einen in den Flammen, die andern durch das Schwert den Tod finden, während der Rest in die Verbannung ziehen wird. (c. V.) Mit vereinten Kräften wird das Elend in jeder Gestalt auf Jerusalem einstürmen und auch vor dem Tempel nicht Halt machen; den Grund hievon gibt c. VIII an.

Im 6. Jahre, im 6. Monate (Ab), am 5. Tage — also 592 — ward der Prophet von seinem Hause in Tell Abib plötzlich nach Jerusalem entrückt[4])

---

[1]) Die Bezeichnung ist dem Ezechiel eigentümlich; bei Daniel kommt sie nur einmal (VIII, 17) vor. Wie der heilige Hieronymus bemerkt, sollte sie den besonders erhabener Visionen gewürdigten Propheten in der Demut erhalten.

[2]) Über die Pastorationsthätigkeit des Ezechiel verbreitet sich eingehend Cornill (in Marburg), das Buch des Propheten Ezechiel, 1886.

[3]) 390 + 40 = 430 Tage dauerte die Einschließung Jerusalems durch die Chaldäer. 430 Jahre hatte der ehemalige Aufenthalt in der Fremde (Ägypten) gedauert; 430 Tage (auf ein Jahr wurde ein Tag gerechnet) sollte die nunmehrige, höchste Bedrängnis durch Fremde dauern. (Numeri XIV, 34 war bekanntlich umgekehrt ein Jahr auf einen Tag gerechnet worden; 40 Tage waren die Kundschafter ausgeblieben; 40 Jahre währte die Strafzeit.)

[4]) Es liegt hier wohl dasselbe Wunder der bilocatio vor, welches im Leben des heiligen Alfons Liguori bezeugt ist.

und zwar an das nördliche Thor, das zum Vorhofe des Tempels führte. Da mußte er sehen, wie ägyptischer (Apiskult), syrophönizischer (Tammuz = Adoniskult) und babylonischer Götzendienst (Sonnenkult) sogar in das Haus des Herrn ihren Einzug gehalten hatte. Ein mit Tintenzeug an der Hüfte versehener, in Linnen gekleideter Mann tritt in Begleitung von 6 Bewaffneten ein. Ersterer soll alle Bußfertigen, um sie vor der Strafe durch die 6 Bewaffneten (Strafengel) zu sichern, mit dem Zeichen × = תָּו (= Kreuz)[1]) bezeichnen; indes der Prophet blieb allein. Darum nimmt jener im Linnenkleide (der Schutzengel = St. Michael) Kohlen aus der wieder sichtbar gewordenen Merkaba und streut sie über die Stadt aus — den Untergang zu besiegeln. (X, 2.) Vom ekstatischen Fluge sodann zum Ostthor des Tempels getragen, muß Ezechiel im besonderen noch den 25 Räten des Sedekias, welche den König in seinem verhängnisvollen Widerstande gegen die Chaldäer bestärkten, ihr Verderben voraussagen (c. XI).

Nunmehr in Babylonien aus seiner Verzückung zurückgekommen, trägt Ezechiel (c. XII—XIV) eine Reihe von Weissagungen über die jerusalemische Judenschaft den Brüdern in Babylon vor. Neuerdings soll er durch symbolische Handlungen (Forttragen der Hausgeräte; Durchbrechen einer Wand seines Hauses) (c. XII) den Untergang des Reiches Juda veranschaulichen. Sogar heiliger Männer Fürbitte, wie eines Noe, Daniel, Job (XIV, 14) werde das Unheil nicht mehr abwenden.[2]) Wie die dürre Rebe verfällt Jerusalem dem Feuer (c. XV). Jerusalem, „die Ehebrecherin", soll büßen „wie die Frevelschwestern Samaria und Sodoma" (c. XVI).

Zwei Adler (Chaldäa und Ägypten) streiten sich um einen Weinstock (Juda); aber der mächtigere (Chaldäa) wird ihn entwurzeln. Doch wird der Herr, der den grünen Baum vertrocknete, den verdorrten neu belauben (messianisch). c. XVII, 24.

c. XVIII geißelt das falsche Sprichwort: „Die Väter haben gegessen herbe Trauben und der Söhne Zähne sind stumpf geworden." Keineswegs unschuldig — bloß für die Sünden der Väter — werde das jetzige Geschlecht zu büßen haben. Vielmehr c. XX schleudert der Prophet im Auftrage Gottes Improperien[3]) wider sein Volk. Zwar wird diesem auch Aussicht auf Wiederbegnadigung eröffnet; doch zuvor muß der südliche Wald (Juda) eingeäschert werden. (V. 47) Das Racheschwert — Nabuchodonosor — wird Jerusalem früher fällen als Rabbath Ammon.[4]) Um ihrer Abgötterei willen, zumal auch die

---

[1]) Nach der Meinung jüdischer Ausleger würde das ת keineswegs mit dem in cruce salus zusammenhängen, sondern als Anfangsbuchstabe von תּוֹרָה nur auf diese — die lex Mosaica — hindeuten.

[2]) Man vgl. damit die fünfte Rede des Jeremias!

[3]) Man vgl. als Parallele Michäas c. VI.

[4]) Letzteres wurde nach Jos. antiqq. X, 9, 7 um 5 Jahre später, demnach 583, durch Nabuch. bezwungen.

spätere Geschlechter im Nord- und Südreiche mit Ägyptens und Assurs Götzendienst sich befleckt hatten, muß das Verhängnis sich erfüllen. Sinnig führt das buhlerische Nordreich, dessen Schicksal als Wahrzeichen für Juda vor langem ja schon vollzogen worden, den Namen Oolla (V.) = אָהֳלָה M. = ihr Zelt; das buhlerische = abgöttische Südreich den Namen Oolibah = אָהֳלִיבָה = mein Zelt in ihr (XXIII, 4); nach stehender Auffassung deshalb, weil ersteres von Anbeginn nur einen ungesetzlichen Kult hatte, letzteres jedoch noch immer — bis jetzt wenigstens — des gesetzlichen Heiligtumes des Herrn sich erfreute.[1]) Nun freilich soll von Jerusalem so wenig übrig bleiben, wie von einem rostigen Topfe, der unter der Glut eines unter ihm angezündeten Holzstoßes zusammenschmilzt. Zu eben dieser Zeit, da die letzte Belagerung Jerusalems begonnen, im 9. Jahre der Deportation des Jechonias — 590 — wurde das Weib des Propheten durch einen Schlaganfall getötet, ohne daß der Prophet um sie die übliche Trauer hätte anstellen dürfen (c. XXIV). Dadurch sollte er in seiner Person zum Sinnbilde werden (V. 24 in portentum), weil auch den Juden Babylons die offene Trauer über Jerusalems Fall nicht gestattet sein sollte.

ad 2. Unter den Strafweissagungen wider die Israel abgeneigten Heidenvölker (c. XXV—XXXII) ragt insbesondere hervor die Weissagung wider Tyrus (c. XXVI—XXVIII, 20), dessen König — nach Josephus c. Apionem I, 21 ist Ithobal II. gemeint — sich einem Gott gleich und weiser als Daniel (c. XXVIII, 2 und 3) dünkte; dennoch wird er von den Chaldäern besiegt werden. Kaum minder wichtig erscheint die Weissagung wider Ägypten, dessen Pharao das große Ungetüm (draco magnus übersetzt die V. das הַתַּנִּים הַגָּדוֹל) genannt wird; auch er wird, nach dem Vorgange Assurs, der starken Zeder (XXXI, 3), dem unaufhaltsam vordringenden Sieger Nebukadnezar erliegen (XXIX, 19); die Scheol gerät in Aufregung, da der Pharao (Hophra = Apries) den dort vom Schwerte Erschlagenen beigesellt wird. (XXXII, 21.)[2])

ad 3. c. XXXIII—XLVIII folgen Heilsverkündigungen. Israels schlechte Hirten werden abgesetzt; Gott selbst wird sein Hirte sein. (Johannes X, 11 bezeichnet sich der Heiland selbst als „den guten Hirten".) XXXIV, 23 bestimmt den einen Hirten näher als „den Knecht Davids". Indes Edom seiner Strafe nicht entrinnt (c. XXXV), soll Israel wiederhergestellt werden.

---

[1]) Die Deutung, welche Smend Rudolf (Kommentar zum Ezechiel, Leipzig, 1880) S. 156/7 den Namen gibt, wonach beide den gleichen Sinn ausdrücken würden „Zelte habend" wird kaum allgemein Beifall finden.

[2]) Daß Hophra von Nebukadnezar getötet wurde, behauptet Ezechiel so wenig, wie Jeremias XLIII, 10; XLIV, 30. Dagegen wird der erfolgreiche Feldzug des letzteren gegen den ersteren auch durch eine Terracottatafel im britt. Museum bestätiget, deren Inhalt Wiedemann in der Zeitschrift f. ägyptische Sprache und Altertumskunde II, 1878 und I, 1879 veröffentlichte.

(c. XXXVI.) Wie dürre Gebeine auf des Herren Wort sich zu Leibern fügen und Odem in die Leiber hineinkömmt, so wird das erstorbene Israel wiederbelebt werden. Der Prophet soll ferners zwei Hölzer nehmen, das eine „für Juda" und das andere „für Israel" und die zwei Hölzer zu Einem Holze machen — augenscheinlich in Kreuzesform —, um so die Wiedervereinigung der vorher Getrennten mittels des Kreuzes zu sinnbilden (c. XXXVIII). Zwar wird das widererstandene Israel von mächtigen Feinden (Gog im Lande Magog, Großfürsten von Mosoch und Thubal) bedroht sein; doch sobald die Not am größten, ist auch schon die Hilfe am nächsten (c. XXXVIII). c. XL—XLVIII reiht sich eine letzte große Vision an vom neuen Jerusalem und dem neuen Tempel, daraus eine Quelle fließt, welche die Wüste fruchtbar und die Wasser des toten Meeres süß macht. Ein echt prophetisches, durchaus nicht streng historisches Bild findet sich da vom Kultus des neuen Israel entworfen.

Wie bei Jeremias geschieht auch bei Ezechiel der heiligen Lade keine Erwähnung; dennoch hält die Herrlichkeit des Herrn in dem Tempel ihren Einzug (XLIII, 4).

Von den Priestern des neuen Heiligtums wird größere Reinheit und Enthaltsamkeit gefordert, denn vormals im Levitikus (zu vgl. Ezechiel XLIV, 22 und Levit. XXI, 10 und 14). Die Gebietsverteilung an die Stämme (c. XLV); die Opferordnung (c. XLVI); die Festsetzung der neuen Reichsgrenzen (c. XLVII) können, weil von den vorexilischen Verfügungen vielfach abweichend, unmöglich buchstäblich zu verstehen sein; sie deuten auf messianische Zuständlichkeiten, wobei nur die Form dem alten Bunde entlehnt wird. Soll ja auch der Name der neuen Stadt fürder nicht Jerusalem (Friedensstadt), vielmehr יְהוָה שָׁמָּה (XLVIII, 35) = der Ewige dort = Gottesstadt (civitas Dei nach Augustin) = Wohnung Gottes bei den Menschen heißen.

II. Die Authentizität war fast nie*) fraglich. Von der Person des Propheten steht fest, daß er priesterlichen Geschlechtes, bereits 599 als Gefangener nach Babylon wanderte; mindestens 27 Jahre (bis 572) dortselbst wirkte, hervorragend durch die ihm nicht ausschließlich (man denke an Jeremias und Elias!), aber doch in besonders reichem Maße zu teil gewordene Gnade der Ekstase, sowie durch das bei ihm nicht so fast persönlich-individuelle (wie bei dem großen Patrioten Jeremias) als vielmehr stellvertretend-symbolische Leiden für sein Volk. Und doch soll er — nach Angabe bei den Bollandisten — von Angehörigen dieses selben Volkes an den Schweif eines Pferdes gebunden und so — ein vorchristlicher Hippolytus — zu Tode geschleift worden sein. Im M. R. prangt sein Name am 10. April.

*) Eine Ausnahme macht etwa der jüngst (1886) verstorbene israelitische Gelehrte Zunz, der in seiner Schrift „gottesdienstliche Vorträge bei den Juden", Berlin 1832, S. 158 ff. die Abfassung des Buches Ezechiel bis in die Zeit des Cyrus herabdrückt.

ad II. Ezechiel (יְחֶזְקֵאל = stark ist Gott) hatte für die Mitgefangenen in Babel (die sogen. גּוֹלָה) eine ähnliche Aufgabe zu lösen, wie Jeremias für die noch im Mutterlande Zurückgelassenen. Beiden oblag, zu warnen, zu rügen, aber auch zu trösten; letzteres zumal, als nach dem Untergange des Tempels Gott sein Volk preisgegeben zu haben schien.

Wenn es I, 3 heißt, die Vision von der Merkaba sei ihm secus flumen Chobar V. (עַל נְהַר כְּבָר) zu teil geworden; so wird man hiebei nicht an den Chaboras (s. oben assyrisches Exil) denken dürfen, vielmehr an einem Kanal des Euphrat festhalten müssen, weil das Stromgebiet des Chaboras nicht mehr zum אֶרֶץ כַּשְׂדִּים (Chaldäerland) gerechnet worden wäre.[1]) Auch der noch nicht ermittelte ständige Wohnsitz des Propheten — Tell Abib — III, 15 muß nicht weit von der Hauptstadt Babylon gelegen haben; denn als Mitgefangener des Jechonias, der ja nach Baruch an den Wassern Babylons weilte, wird auch Ezechiel in seiner Nähe geblieben sein. In der That wird auch das Grab des Ezechiel nach dem mittelalterlichen Reisenden Benjamin von Tudela (מַסָּעוֹת = Reisen, p. 66) bei Kerbela, nur wenige Stunden westlich von Babylon gezeigt. Aus vielen Stellen: VIII, 1 sqq.; XIV, 1; XX, 1; XXXIII, 30 erhellt, daß Ezechiel, wiewohl er von dem „widerspenstigen Haus Israel" (domus exasperans V. בֵּית מְרִי M.) — einem stereotypen Ausdrucke bei Ezechiel — manche Verkennung zu erfahren hatte, dennoch den Volksgenossen als ein Gottgesandter galt, bei dem sie Aussprüche des Herrn zu erkunden suchten. Dies hinderte nicht, daß nach einer keineswegs unglaubwürdigen Überlieferung bei Pseudoepiphanius der Prophet die oben angegebene Marter erlitt, weil er einen zum Heidentume abgefallenen Ältesten Israels zur Rechenschaft gezogen. Nach seinem Tode jedoch wurde sein Andenken hochgehalten (Ecclesiastic. XLIX, 10).

III. Die Bestreitung der Echtheit von c. XXVII zumal — wegen zu umfangreicher geographischer Detailkenntnisse des Ezechiel — verdient nicht ernst genommen zu werden. Ein Priester, der ohnehin als solcher den wissenschaftlichen Kreisen angehörte; dazu seit Jahren nahe dem Weltstapelplatze Babylon wohnte — konnte auch die allerdings verblüffende Sach- und Ortskunde, welche das erwähnte Kapitel in Betreff der Handelsbeziehungen von Tyrus offenbart, recht wohl sich zu eigen gemacht haben. Ernster scheinen die Einwendungen gegen die letzten neun Kapitel (c. XL—XLVIII), weil die darin niedergelegte Beschreibung des neuen Tempels und der Stadt auf den zorobabelischen Tempel und das nach dem Exil erbaute Jerusalem allerdings nicht paßt. Allein oben wurde bereits geltend gemacht, daß hier nicht so fast Geschichte als vielmehr Symbolik vorliege; hätte der Prophet auch mit den Aussprüchen hier wörtlich verstanden sein

---

[1]) S. Nöldeke bei Schenkel im Bibellexikon s. v.

wollen, so ließe sich ja gar nicht begreifen, weswegen so fromme und zweifellos auch schriftkundige Männer, wie ein Zorobabel und Nehemias, sich bei ihren Unternehmungen gar nicht an die ezechielischen Vorschriften gekehrt hätten.

Des näheren sei hier noch hervorgehoben, daß Ebers (Art. Hophra in Riehms Handwörterbuch) und Smend (Kommentar zu Ezechiel XXIX, 17 sqq. S. 234) sehr mit unrecht dem holländischen Gelehrten Kuenen (de profeten, I, 142 ff.) zustimmen, wenn derselbe von einer Nichterfüllung der Weissagungen des Ezechiel (und Jeremias) hinsichtlich der Besiegung Ägyptens durch Nebukadnezar redet. Nur Josephus (antiqq. X, 9, 7), gemäß welchem der Chaldäer den Pharao getötet und einen anderen an seiner statt eingesetzt hätte, widerstreitet dem Herodot (II, 161), der den Hophra vielmehr durch den Pöbel gemordet werden läßt. Allein davon abgesehen, daß hier das Zeugnis eines Profanhistorikers gegen das andere steht; haben ja die beiden Propheten (s. oben unter I) über den Tod des auch gar nicht mit Namen genannten Königes nichts ausgesagt, so daß hier ein Widerspruch mit der Geschichtschreibung nicht vorliegen kann.

IV. a) Der Reichtum der Symbole in der Darstellung — entsprechend der in Babylon gebräuchlichen Ausdrucksweise; die Bildung neuer, eigentümlicher Wörter, sowie die Einflechtung von Aramaismen zeugen für die innere Richtigkeit des überlieferten Textes im großen und ganzen.

b) Die Ezechiel XLIV, 2 erwähnte porta clausa, welche einzig dem Messias den Durchgang verstattet, sonst aber geschlossen bleibt, wird bereits von den heiligen Hieronymus und Johannes Damaszenus als Typus Mariens aufgefaßt. — c. XLVII, 1 und 2 ist die Antiphon nachgebildet (vidi aquam etc.), deren sich die Kirche bei Austeilung des Weihwassers während der österlichen Zeit bedient. (Die von der Rechten des Brandopferaltares ausströmenden Lebenswasser bedeuten die vom Kreuze ausquellende Segensflut des mit den verklärten Wundmalen als seinen Trophäen geschmückten Heilandes.) — Wie die Cherubim unter den Engeln Gottes nächste und darum höchstgestellte Boten, so sind unter den Menschen des menschgewordenen Gottes nächste und höchste Boten die heiligen Evangelisten. (Lesung der Merkabavision an den Festen der heiligen Evangelisten; am Feste des heiligen Markus [25. April] und des heiligen Matthäus [21. September] ist auch noch die Epistel Ezechiel c. I entlehnt.)

In feria II. p. dom. I. in Quadr. ist die Epistel aus Ezechiel c. XXXIV entnommen (der Hirte Israels richtet); das Evangelium Matth. c. XXV (vom letzten Gerichte);

in feria V. quattuor tempp. p. cineres behandelt die Epistel aus Ezechiel c. XVIII den Unglauben Israels, das Evangelium aus Matth. c. XV den großen Glauben außerhalb Israels;

in feria VI^ta eiusd. hebd. erklärt die Epistel — Fortsetzung des vorigen Kapitels — „daß Gott nicht den Tod des Sünders will" u. s. f., das Evangelium (Johannes c. V) enthält die Worte an den geheilten Gichtbrüchigen: „Sündige nun nicht mehr" u. s. f.;

in feria IV. p. dom. Laetare wird die Lektion und auch schon der Introitus aus Ezechiel c. XXXVI genommen (den Juden ist Bekehrung verheißen); das Evangelium (Joh. c. IX) berichtet die Heilung des Blindgebornen.

In sabb. sancto wird Ezechiel c. XXXVII (die Belebung der toten Gebeine) als die 7. unter den 12 Prophezien; in vigilia Pentecostes als die 6. und letzte Prophezeiung gebraucht. An eben diesem Tage liefert Ezechiel c. XXXVI auch noch den Introitus: „Ich werde euch einen neuen Geist geben."

ad IV. a) An eigentümlichen Wortbildungen sind zu verzeichnen: טָעָה anstatt תָּעָה = irren (XIII, 10); נָצַץ = glänzen (I, 7); שִׁשָּׁה = sechsteln = den 6. Teil geben (XLV, 13); בָּזָק = Blitz (I, 14); גֵּעֶל statt גֵּעַל = Ekel (XVI, 5); רַאֲוָה = Schauen (XXVIII, 17); תְּרוּמִיָּה = Opferspende (XLVIII, 12) u. s. w.; u. s. f. Als Aramaismen fallen auf: die Pluralausgänge auf יִן־ anstatt יִם־, so IV, 9; XXVI, 18; die Hinzufügung epexegetischer Nomina sowohl zum pron. sep., als auch zum pron. suffix., so III, 18 הוּא רָשָׁע = er der Gottlose); 21 (הוֹכַחְתּוֹ צַדִּיק = du hast unterwiesen ihn, den Gerechten); ferners X, 3; XI, 15; XXI, 16 und öfters. Gegen die Reinheit des Sprachgebrauches verstößt auch z. B. XXIII, 45 die Bildung אוֹתָהֶם statt אֶתְהֶם oder vielmehr אֹתָם; öfters werden auch suffixa singularia ans nomen plurale angehängt und vice versa, z. B. XVI, 45 (אֲחוֹתֵךְ = deine Schwestern statt אֲחוֹתַיִךְ), wogegen XXXV, 11 zu lesen ist: מִשִּׂנְאָתֵיךְ = vor deinem Hasse anstatt מִשִּׂנְאָתְךָ u. s. f.

b) Eine nähere Besprechung heischt doch noch wegen ihrer Wichtigkeit für die Engellehre die Erscheinung der מֶרְכָּבָה. Dieser Ausdruck selbst findet sich zwar nicht bei Ezechiel, sondern 1. Chr. XXVIII, 18 in Verbindung mit הַכְּרוּבִים; aber die Sache selbst ist nirgends so ausführlich behandelt, wie Ezechiel c. I. Die bereits von Buxtorf vorgetragene Hypothese, wonach כָּרוּב = רָכוּב = מֶרְכָּבָה = Gefährte, Wagen wäre — auf dem nämlich Gott, sobald er in sichtbare Erscheinung getreten, einherfährt — dürfte sich vielleicht durch Ps. CIII, 3 (V.) stützen lassen, woselbst der Psalmist gleichfalls רָכוּב dem transponierten כָּרוּב gleichzusetzen scheint. Wie der heilige Hieronymus (ep. ad Paulinum) bemerkt, durfte die Vision von der Merkaba, ebenso wie der Anfang der Genesis (Schöpfungsbericht) und das hohe Lied von einem Juden erst nach erreichtem 30. Lebensjahre gelesen werden. Die Kabbala ferners (jüdische Geheimlehre) stellt die Merkabavision weit höher als die Erzählung vom Hexäameron und zwar deshalb, weil hier die Vollendung der Dinge dargestellt werde, dort nur ihr

Anfang; weil Gott hier dargestellt werde in seiner Majestät über die gesamte in Unterordnung ihm dienende Kreatur. Wie das? Nach der Auffassung der Kabbala[1]) repräsentiert der Stier wegen seiner Stärke die Tierwelt; der Adler, weil — wie die Pflanze — der Sonne zustrebend, die Pflanzenwelt; endlich der Löwe, seiner Goldfarbe wegen die Mineralwelt. Durch die 4 Köpfe des Menschen, Stieres, Adlers und Löwen stellt sich sohin der Cherub — seiner äußeren Erscheinung nach betrachtet — als die Zusammenfassung und damit als der Höhepunkt aller geschaffenen Naturreiche dar; und indem nun die Cherubim den Höchsten tragen, zeigt sich dieser als der thronende Gebieter über die sämtlichen höchsten wie niedrigsten Geschöpfe — „als Alles in Allem."[2])

## O. Daniel.

### §. 39.

I. Von Ezechiels jüngerem Gefährten — Daniel — ist nichtmehr das ganze semitische Original erhalten, weshalb hier die Unterscheidung:

a) in den proto=
b) in den deuterokanonischen Bestandteil geboten erscheint.

ad a) Der protokanonische Bestandteil zerfällt wieder:

α) in einen vorwiegend historischen, fast ganz aramäisch abgefaßten Teil (mit Ausnahme von c. I—II, 3 incl., was hebräisch geschrieben ist) — (Geschichte c. I—VI);

β) in einen vorwiegend prophetischen, größtenteils hebräisch abgefaßten Teil (mit Ausnahme von c. VII, welches aramäisch geschrieben ist) — (Gesichte c. VII—XII).

Im historischen Teile wird erzählt, wie Daniel, ähnlich dem ägyptischen Joseph, durch glückliche Traumdeutung zu Einfluß und Würde kam; wie er (und 3 Gesinnungsgenossen) auch im Glücke dem väterlichen Glauben treublieb; ebensowenig aber im Unglücke verzagte oder nur einen Fuß breit vom Gesetze abwich (Beobachtung der Speise= und Kultusvorschriften).

Im prophetischen Teile schaut Daniel — Gottes thätiger Seher in der Mitte des babylonischen Exils, während Ezechiel beim Be=

---

[1]) Cfr. Cabbala denudata, ed. Knorr von Rosenroth, Sulzbach 1677 (3 Bde.), I. p. 115.

[2]) Bei dem ausgeprägten Naturſinn der Orientalen kann es nicht befremden, daß dieselben (Ägypter, Inder, Assyrier, Babylonier u. s. f.) durch phantastische Tiergebilde geistige Kräfte, wie Mut, Klugheit, Tapferkeit u. s. w. zu symbolisieren pflegten. Die in den jüngsten Ausgrabungen zu tage geförderten springing-bulls (Flügelstiere) geben dafür einen Beleg. Aber es wäre nun doch mehr als oberflächlich, die Merkaba damit zu identifizieren, wenngleich nicht geleugnet werden mag, daß die Vorliebe Ezechiels für Symbolik dem Ideenkreise seiner nunmehrigen Umgebung Rechnung trug.

ginne, Zacharias beim Schlusse desselben weissagte — in merkwürdigen Tiersymbolen die Schicksale der heidnischen Weltmächte, zumal den Zerfall des persischen, aber auch bereits jenen des mazedonischen Reiches. Er weissagt die Bedrückungen durch den Syrier Antiochus Epiphanes, aber auch den Zeitpunkt, wann das Exil aufhöre (IX, 24); ja sogar den Zeitpunkt, wann der Messias erscheinen werde (l. c. V. 25—27). Gegen Ende des c. XI (von V. 36 ab?), jedenfalls aber im c. XII erschwingt er sich bis zur eschatologischen Parallele mit dem neutestamentlichen Apokalyptiker.*)

ad b) Die deuterokanonischen Bestandteile sind:

c. III, 24—90 V. (in der LXX zwischen V. 23 und 24 des c. III eingeschaltet) — der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen; ferners

c. XIII in der V. (in der LXX an der Spitze vor Daniel c. I) — die Geschichte der Susanna; endlich

c. XIV in der V. (in der LXX Nachtrag hinter c. XII) — die Geschichte von den Belspfaffen; dem Drachen und der Stärkung Daniels durch Habakuk.

I. ad a) α) c. I verzeichnet die Jugendgeschichte des Daniel und seiner 3 Gefährten, welche ihrer vornehmen Herkunft wegen unter die Edelknaben des Königes Aufnahme fanden. Im 2. Jahre seiner Regierung (602) hatte Nabuchodonosor einen Traum, der ihm selbst entfallen war, den jedoch Daniel durch göttliche Eingebung wußte und zu deuten verstand. Der König hatte von einer Statue geträumt, bei welcher das Haupt von Gold; Brust und Arme von Silber; Bauch und Lenden von Erz; die Schenkel von Eisen, sowie die Füße von Eisen und Thon waren. Ein Steinchen, von unsichtbarer Hand losgerissen, zerschlägt die Statue und wird zu einem Berge, der die ganze Welt erfüllt (c. II). Das goldene Haupt erklärt Daniel vom chaldäischen Weltreiche; dann würden drei gleichfalls zerstörbare Reiche sich folgen (nach den meisten[1]) Vätern: das persische, mazedonische und römische), bis Gott ein unzerstörbares — (das Messiasreich) als Weltreich im vollen Sinne wunderbar begründen würde. Wiewohl der König auf diese Deutung hin dem Gotte Daniels die Ehre gab, ließ er sich doch alsbald vom Hochmute hinreißen, für eine (wie der heilige Hieronymus vermutet, ihm selbst zu ehren aufgerichtete) goldene Bildsäule abgöttische Verehrung zu fordern und ließ er, als nun die 3 Freunde Daniels sich dessen weigerten, dieselben in einen Feuerofen werfen, worin sie jedoch durch ein Wunder unverletzt blieben (c. III). Zur Strafe seines Hochmutes ward dem Könige in einem

*) Apokalyptiker ist ein engerer Begriff als Prophet; es ist = Visionär, der seine Offenbarungen nur mittelst Visionen empfängt.

[1]) Nur nach Ephräm und Polychronius (s. Bardenhewer, Polychronius von Apamea, S. 62 Anmerkung) wäre das zweite Reich das med., das dritte das pers. und das vierte das mazed.

neuen, durch Daniel gedeuteten Traumbilde offenbar, er werde 7 Fristen (von Lykomanie erfaßt) wie ein Tier sich gebärden, alsdann aber wieder genesen (c. IV). — c. V versetzt in die letzte Zeit der babylonischen Herrschaft. Baltassar V., richtiger Belsazer (Sohn des Nabanida = Nabunet in der Profangeschichte)[1]), hatte bei einem schwelgerischen Mahle aus den im Tempel zu Jerusalem geraubten heiligen Gefäßen getrunken; da zeigte sich plötzlich (V, 25) an der Wand die aramäische Schrift: מְנָא מְנָא תְקֵל וּפַרְסִין = gezählt, gezählt, gewogen und Verteilende; oder nach der V.: Mane Thekel Phares = Zählung, Wägung, Verteilung. Nämlich nach der Deutung des herbeigeholten Daniel waren die Jahre des Königs gezählt, seine Thaten gewogen, und sollte sein Reich, da er zu leicht befunden worden, verteilt werden. Laut V, 31 V. (VI, 1 M.) wurde Darius Medus (דָּרְיָוֶשׁ מָדָאָה) jetzt König; man hat unter diesem Darius Medus = Astyages (Daniel XIII, 65 V.) wohl jenen Meder Cyaxares II. zu verstehen, welchen Cyrus auch nach dem Zeugnisse des Herodot als Scheinherrscher neben sich duldete (von 538 ab, dem Jahre der Eroberung Babylons, bis zu seinem Tode — 536, in welchem Jahre Cyrus Alleinherrscher wurde).[2]) Durch Intriguen der heidnischen Statthalter kam Daniel unter dem neuen Herrscher (ein erstesmal) in die Löwengrube (c. VI).

β) Früheres nachholend gedenkt Daniel c. VII zunächst einer Vision, deren er im 1. Jahre des Baltassar V. (eigentlich Belsazer M.), also geraume Zeit vor Babylons Fall (circa 542), war gewürdiget worden. Er schaute damals unter dem Bilde eines Löwen mit Adlerflügeln die noch bestehende chaldäische Weltmacht; darnach sah er ein anderes Tierbild aus dem Meere (der Zeit) auftauchen — einen Bären mit 3 Reihen von Zähnen — die persische Monarchie mit ihren 3 Bestandteilen: Babylon, Medien und Persien im engeren Sinne; es folgte ein Panther mit 4 Köpfen und ebensovielen Flügeln — das Reich Alexanders, das durch die Vereinigung des babylonischen, medischen, persischen und griechischen Reiches entstanden war; hierauf kam ein namenloses Ungeheuer mit 10 Hörnern zum Vorscheine, und ein kleines Horn wuchs aus der Mitte und 3 von den früheren Hörnern wurden durch dasselbe abgestoßen. Gregor d. Gr. erblickt darin füglich ein Bild des heidnischen Rom mit den 10 Christenverfolgern von Nero bis Diokletian; das kleine Horn ist ihm der kurz regierende Julian im Kampfe mit seinen Nebenbuhlern. Doch dies letzte Tier wurde getötet vom „Alten an Tagen" (עַתִּיק יוֹמִין), der die Macht abgab an einen, welcher kam „wie eines Menschen Sohn"[3]) (כְּבַר אֱנָשׁ). — 2 Jahre später — im 3. Jahre

---

[1]) Nach den Ergebnissen der Assyriologie (s. bei Rohling im Kommentar zum Daniel, Mainz 1876, S. 154) war Nabunet gar nicht aus dem Geschlechte des Nebukadnezar; wenn (Daniel V, 2 u. 18) gleichwohl Nebukadnezar sein „Vater" heißt, so mag hier אָב im Sinne von „Vorfahre" zu nehmen sein.

[2]) Darius, sonst Eigenname mehrerer Perserkönige, ist hier appellativisch zu fassen = Bezwinger, Gebieter.

[3]) Cfr. Johannes V, 22.

des Baltassar V. — etwa 540 — schaute Daniel zu Susa einen Widder mit 2 ungleichen Hörnern (Medopersien), der durch einen schnell laufenden Bock von Westen her (Alexander d. Gr.) überwunden ward. Und aus dem Horne des siegreichen Bockes gehen 4 Hörner hervor (Teilung des Erbes Alexanders unter seine 4 Feldherren) und aus einem der 4 Hörner geht ein großer Widersacher hervor (aus dem Geschlechte der syr. Seleuciden entspringt Antiochus Epiphanes). Die Deutung durch Gabriel macht den Propheten vor Schrecken krank (c. VIII). Im 1. Jahre der Herrschaft des Darius Medus (Cyaxares II.), des Sohnes des Assuerus[1]) (Cyaxares I. von Medien), also im Jahre 538 hatte Daniel recht inbrünstig um die Lösung des Exils gebetet. Da erschien abermals Gabriel dem Propheten mit der Botschaft: in 70 Wochen werde das Exil zu ende sein[2]) (IX, 24). 538 wurde dem Propheten diese Offenbarung, und in mehr als Jahresfrist, 536 erging der Freibrief des Cyrus. Dazu trat nun aber noch die weitere Verkündigung: „Vom Erlasse des Ausspruches, daß wiedergebaut werde Jerusalem, bis auf Christus den Fürsten werden 7 Wochen und 62 Wochen sein" . . . (V. 25). „Und nach den 62 Wochen wird Christus getötet werden" . . . (V. 26). „Befestigen wird den Bund für viele eine Woche (die 70.) und in der Hälfte der Woche wird aufhören Schlacht- und Speiseopfer — und im Tempel wird sein der Greuel der Verwüstung" u. s. f. (V. 27). Nun war der Befehl, Jerusalem als Stadt wieder herzustellen (gemäß 2. Esdr. II, 1—9) im 20. Jahre des Artaxerxes Longimanus (473—425) erteilt worden, also 453 v. Chr. Die 7 + 62 = 69 Wochen als Jahreswochen = 69 × 7 = 483 Jahre finden ihren Endpunkt in „der Salbung des Heiligen der Heiligen" (Daniel IX, 24) (Christus = der Gesalbte) durch die Taufe am Jordan — 30 n. Chr. Geburt, im 15. Jahre des Tiberius (Luk. III, 1, 23); sie hatte ja die Bedeutung eines Einweiheaktes für die messianische Thätigkeit. Am schwierigsten ist die Deutung von V. 26. Augenscheinlich ist die Zerlegung von 69 in 7 + 62 nicht bedeutungslos. In 7 Wochen, näher 52 Tagen, war die Nehemiasmauer vollendet worden (2. Esdr. VI, 15). Vermutlich war in 7 Sabbatjahren, genauer in 52 Jahren der Ausbau Jerusalems zu ende gebracht, nämlich 453—52 = 401 v. Chr.;[3]) und nun 62 Sabbatjahre darnach, d. h. 434 Jahre später, folglich 33 n. Chr., sollte der Messias getötet werden. Deutlicher spricht sich V. 27 aus, daß in einer, der letzten = 70. Jahreswoche u. zwar in der ersten Hälfte derselben — also $3\frac{1}{2}$ Jahre nach der Taufe am Jordan — (mit dem Opfer Christi) die Bedeutung der alttestamentlichen Opfer erschöpft sei; daß der Greuel der Verwüstung — die Zerstörung des Tempels durch Titus —

---

[1]) אַחַשְׁוֵרוֹשׁ = ein Löwe ist der König kann gleichfalls N. propr. und N. appellativ. sein, wie etwa Cäsar und Augustus.

[2]) Nach Jeremias wären die 70 Jahre erst von 588 ab zu zählen gewesen; durch das Gebet des Daniel wurde erreicht, daß sie schon von 606 ab, d. h. vom Zeitpunkte der ersten Deportation, gezählt wurden. (606 — 70 = 536).

[3]) Vgl. Loch-Reischl z. d. St.

in der zweiten Hälfte, also schon $3^1/_2$ Jahre nach Entwertung der Opfer erfolge, sagt V. 27 keineswegs.[1]) Im 3. Jahre des Cyrus (536—3 = 533) sah Daniel in einer Vision einen Engel, wahrscheinlich wiederum Gabriel, welcher ihm betreffs der näheren und entfernteren Zukunft seines Volkes die merkwürdigsten Eröffnungen machte: Michael, der Schutzgeist des Bundesvolkes (und er — Gabriel —) habe 21 Tage lang (X, 13) Widerstand erfahren vom Schutzgeiste des Perserreiches, welcher ein längeres Zurückhalten Judas unter dem Zepter Persiens vertreten hätte. Daran reihen sich Mitteilungen über die Kämpfe Persiens wider Griechenland; über Alexander d. Gr. (der freilich nicht mit Namen genannt wird); über die Streitigkeiten zwischen dessen Diadochen im Süden (Ägypten) und Norden (Syrien); über die Bedrückung und das Ende des gleichfalls nicht mit seinem Namen aufgeführten Königes Antiochus Epiphanes (c. XI). Entschieden und ausschließlich eschatalogischen Inhaltes erscheint c. XII (Michael im Kampfe wider den Antichrist; allgemeine Auferstehung), parallel mit Apokalypse c. X, XII, XIX und XX passim.

ad b) Von den deuterokanischen Stücken bleibt in erster Linie bemerkenswert c. III, 24—90 V. das sogenannte Benedicite, ein mit den 3 letzten Psalmen verwandtes canticum. Die gesamte Kreatur wird darin von den betenden Jünglingen zum Lobpreise Gottes aufgefordert.

Die in der V. c. XIII erwähnte, im übrigen ja sehr bekannte Geschichte der Susanna gehört wohl der Regierungszeit des Nabuchodonosor an.[2])

Die Geschichte von den Belspfaffen, dem Drachen (einer geflügelten Eidechse) und der Stärkung durch Habakuk c. XIV spielt entweder unter Cyrus, falls etwa XIII, 65 vielmehr XIV, 1 zu sein hätte; oder unter einem nicht näher bestimmbaren, babylonischen Fürsten. Das letztere scheint annehmbarer, weil die Babylonier dem siegreichen Cyrus wohl anders begegnet wären, als nach dem Texte dem Könige hier geschah. (Auch das zweitemal wurde Daniel aus der Löwengrube gerettet.)

II. Die jüdische Überlieferung*) führt bereits die Zusammenstellung des protokanonischen Daniel auf „die große Synagoge" (= Sanhedrin = Synedrium) zurück, weswegen ja auch der jüdische Kanon dem Daniel seine

---

[1]) Über die hundertfältigen Erklärungsversuche bezüglich der Jahreswochen siehe Fraidl, Professor in Graz, die Exegese der 70 Wochen Daniels, 1883. S. 154 faßt er das Resultat dahin zusammen: „Man muß eine traditionelle Erklärung der Wochenprophezie (in den Hauptgedanken) anerkennen; aber man kann von einer traditionellen Berechnung der Wochen nicht sprechen." — Die, wie sie sich nennt, „grammatisch-historische Exegese" versteht unter dem Menschensohn c. VII — Israel als Gemeinde der Heiligen, unter dem gesalbten Fürsten — Cyrus.

[2]) Vgl. Wiederholt, Tübinger Quartalschrift, 1869 S. 287.

*) Baba bathra fol. 15, 1.

Stelle nicht unter den Propheten anwies, sondern unter den Kethubîm (cfr. §. 4). Hätte Daniel selbst noch die zweifellos von ihm gemachten Aufzeichnungen zu der Form des nachmaligen Buches erweitert, so bliebe es unverständlich — bei dem großen Ansehen seiner Persönlichkeit und dem wichtigen Inhalte der ihm gewordenen Gesichte, — daß er nicht auch im palästinensischen Kanon den ihm gebührenden Rang unter den großen Propheten gefunden.

Die Authenzie auch des protokanonischen Daniel wurde schon frühzeitig angefochten — von dem Neuplatoniker Porphyrius († 304); später von Uriel Akosta in seinem examen das tradicoëns pharisaeas (er selbst war ein sadduzäisch gesinnter Israelite, der sich 1647 selbst entleibte). Das Buch soll — als vaticinium post eventum — in der Machabäerzeit entstanden sein. Dagegen spricht aber sicherlich 1. Mach. selbst, c. II, 59 und 60; ferners Joseph. antiqq. XI, 8, 5; contra Apion. II, 4; ganz besonders Matth. XXIV, 15 —, von inneren Gründen abgesehen.

In Bezug auf die deuterokanonischen Stücke muß wohl noch mehr, nachdem dieselben nicht organisch eingegliedert, sondern nur fragmentarisch angegliedert sind, festgehalten werden, daß nicht Daniel selbst, sondern erst ein Späterer ihrer Zusammenstellung sich unterzog.

Die Persönlichkeit des Propheten anlangend war er laut I, 3 sqq., bestimmter noch laut Joseph. antiqq. X, 10, 1, vom königlichen Geblüte Davids. Wie einst Moses wurde auch Daniel am königlichen Hofe erzogen, um sich dort jene Bildung anzueignen, welche ihn zum Tröster seines Volkes ausnehmend befähigte. Wie Moses (vor dem Pharao) wirkte auch Daniel vor den Heiden viele Wunder zur Verherrlichung des wahren Gottes (wunderbare Traumdeutungen; Erklärung der Flammenschrift; Tötung des Drachen). Die Könige dreier heidnischer Nationen (Babylonier, Meder und Perser) ehrten mit den höchsten Würden den Mann, welcher die Beschleunigung der Rückkehr seines Volkes erbetete und wahrscheinlich auch noch erlebte, indes für seine Person in Babylon zur Ruhe bestattet ward. — Die Kirche ehrt sein Andenken am 21. Juli.

ad II. Schon bei Ezechiel (XIV, 14, 20; XXVIII, 3) geschieht des zeitgenössischen Daniel rühmliche Erwähnung.[1]) Am chaldäischen Hofe erhielt Daniel (דָּנִיֵּאל = Mein Richter ist Gott) den Namen בַּלְטְשַׁאצַּר (balat-susur = sein Leben schütze sc. Nebo!); (von seinen Gefährten vertauschte Ananias = Gott ist gnädig den seinigen mit שַׁדְרַךְ [Sidrach V. = mächtig

[1]) Da er an erstgenannter Stelle zwischen Noe und Job aufgeführt erscheint, hielten sich manche, z. B. Lengerke im Kommentar, Königsberg 1835, für berechtiget, den Daniel für eine mythische Person der Vorzeit zu erklären, wie wenn bei der Aufzählung der drei Namen notwendig die chronologische Aufeinanderfolge hätte maßgebend sein müssen.

ist der König? vielleicht von שְׁרַר und רַךְ?]; Misael = Wer wie Gott mit מִישַׁךְ [Misach V., vielleicht nach dem persischen mischach als Kosenamen (Hyperkoristikon) zu deuten = Schäfchen]; schließlich Azarias = Gotthelf mit dem unzweifelhaft für עֲבֵד נְבוֹ stehenden אֲבֵד נְגוֹ = Diener des Nebo). Während des dreijährigen Unterrichtes konnten die vier Edelknaben durch den Kellermeister[1]) nicht bestimmt werden, eine andere, als die nach dem Gesetze statthafte Speise (פַּת), zu genießen. Diese Gewissenhaftigkeit lohnte Gott zumal dem voranleuchtenden Daniel durch übernatürliche Weisheit und ein so außerordentliches Wohlgefallen in den Augen der Machthaber, daß er — der israelitische Prophet — heidnischer Statthalter und Obervorsteher aller Weisen Babylons wurde (II, 48). Im ganzen blieb er auch der vertraute Ratgeber der Könige bis zur Beendigung des Exiles (I, 21), worauf er sich wohl ins Privatleben zurückzog. — Aber auch vorher schon mußte er doch zuweilen den Wechsel fürstlicher Gunst und Laune erfahren; V, 10 und 11 hat die Mutter des Königs Belsazer (Bil-sar-usur = Bel den Fürsten schütze; V. und LXX haben unrichtig auch für den König, geradeso wie für Daniel oben, den Namen Baltasar) diesen erst auf den Daniel aufmerksam zu machen. c. VI, 1 dagegen heißt es ausdrücklich, daß auch der Darjawesch = Darius (Medus) = Cyaxares II. den Daniel zu einem der drei Fürsten erhob, welche über die 120 Satrapen gesetzt waren. Daß Daniel die Zeit des Cyrus noch erreichte, bezeugt nicht allein der deutero-, sondern auch schon der protokanonische Teil des Buches (c. X, 1). Wenn rationalisierende Theologen, z. B. Justi im Artikel Daniel bei Schenkel (Bibellexikon) das Buch Daniel wegen der Bestimmtheit seiner Aussagen — namentlich über die Bedrückungen durch Antiochus Epiphanes — in das Jahr 167 oder 166 v. Chr. herabdrücken wollten; so ist ein derartiges Unterfangen desto willkürlicher, als auch bei anderen Propheten (vide Isaias VII, 8; XX, 3; XXIII, 15; Ezechiel IV, 6 und 9) ähnliche Data vorkommen. Auch die Nichterwähnung Daniels im Siraziden c. XLIX vermag nichts wider die Authenzie des Buches Daniel zu beweisen, da der Sirazide ja auch z. B. den Esdras unerwähnt ließ.

Betreffs der drei deuterokanonischen Bestandteile muß eingeräumt werden, daß das semitische Original schon zur Zeit des heiligen Hieronymus nicht mehr existierte; er übersetzte hier aus dem Griechischen des Theodotion, dessen Übertragung des ganzen Daniel eine so gelungene war, daß sie sogar in den Gebrauch der Kirche überging und die alexandrinische Version aus der S. hinausdrängte.

---

[1]) Unrichtig faßt die V. (Malasar) und LXX (Ἀμελσάδ) I, 11 das הַמֶּלְצַר als N. propr., da es, wegen des pers. melsar, zweifellos = vini praefectus ist. (Gesenius[8], ed. Mühlau und Volck, s. v.)

III. Für die Integrität des protokan. Daniel zeugt die unlösliche Verbindung des zweiten mit dem ersten Teile (c. VII aramäisch, wie c. VI). Ein Reden des Verfassers von sich selber bald in der 1., bald in der 3. Person kommt auch bei Oseas, Amos und Isaias vor.

In Hinsicht auf die deuterokan. Bestandteile mag geltend gemacht werden, daß die Kanonizität der Susannaerzählung bereits durch Origenes in Schutz genommen ward gegen Julius Afrikanus (responsio ad ep. Julii Afric. de historia Susannae); daß der Gesang der 3 Jünglinge frühzeitig in die kirchliche Liturgie Eingang fand, was gewiß nicht der Fall gewesen wäre, wenn man ihn für ein Einschiebsel angesehen hätte; daß auch hebräische Erinnerungen an die Geschichte von den Belspfaffen und der Belsschlange im Talmud sich erhielten (cfr. apud Delitzsch, de Habacuci prophetae vita p. 32 sqq., p. 37 sqq.), was wohl kaum der Fall wäre, wenn man in dem einschlägigen Passus des griechischen Daniel lediglich eine alexandrinische Fiktion vorliegen hätte.*)

Der vermeintliche Widerspruch zwischen Daniel I, 5 (derselbe wird vorerst 3 Jahre in der Weisheit der Chaldäer unterrichtet) und II, 1 (Daniel beschämt schon im 2. Jahre des Nabuchodonosor durch seine Traumdeutung alle Magier Babylons) löst sich bei der Erwägung, daß jene Traumauslegung auf übernatürliche Erleuchtung zurückzuleiten, weshalb sie keineswegs durch den Abschluß seiner natürlichen Ausbildung bedingt wird. Richtig ist, daß III, 5 vier griechische Namen für Instrumente sich finden, welche bei den Chaldäern im Gebrauche waren (cithara, sambuca, psalterium, symphonia V.). Aber warum sollte nun das Vorkommen vier griechischer Wörter in einer hebräischen Schrift vor der griechischen Ära (der Seleuziden) durchaus unerklärlich sein? Sollten sie nicht vielmehr leicht zu erklären sein aus den unbestreitbaren Handelsbeziehungen zwischen den Kulturvölkern der alten Welt? Obendrein versichert Athenäus (*δειπνοσοφισταί* IV, p. 172), die sambuca sei eine Erfindung der Syrer gewesen und ist auch der Name selbst (*σαμβύκη* oder *ζαμβύκη*) nach Gesenius (thesaurus linguae hebr. p. 935) aus dem Semitischen zu erklären = Netz (arabisch schabkat, bei Daniel סַבְּכָא, wegen Ähnlichkeit dieser Harfengattung mit einem Netze). — Spinoza endlich (tract. theologico-polit. c. X, p. 130 sqq.) möchte die Echtheit der aramäisch geschriebenen Partien — im Unterschiede von den hebräischen — insgesamt in Frage stellen und für Auszüge aus chaldäischen Chroniken ansehen. Nun wurde bereits hervorgehoben, daß allerdings das Geschichtliche vorwiegend in der profanen = heidnischen, hier in der aramäischen Sprache niedergelegt sei; das Prophetische dagegen vorwiegend in der heiligen = hebräischen Sprache. Allein indem gerade nicht aus-

*) Eine ägyptische Entstehung gegen ende des 3. oder zu anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. behauptet Keil, a. v. a. O. S. 758.

schließlich diese Unterscheidung Platz greift, konnte im Gegenteile durch die Verbindung beider Idiome — des spezifisch israelitischen und des (bis zu jener Zeit) spezifisch heidnischen — eine gewisse Gleichberechtigung der Sprachen und Völker in der (messianischen) Zukunft thatsächlichen Ausdruck gewinnen; jedenfalls zeugt die Handhabung beider Sprachen für einen israelitischen Verfasser, der sich inmitten eines aramäisch redenden Volkes aufhält und beweist dieser Umstand selbst weit mehr für als gegen Daniels Urheberschaft des sogenannten protokanonischen Teiles.

Die Geschichte der Susanna betreffend läßt sich nicht leugnen, daß zumeist sie das nomen — omen für Daniel darthut. Gleichwohl wollte die Unechtheit derselben bereits der zuvor genannte Julius Afrikanus aus den beiden Wortspielen: σχῖνος σχίσαι σε = der Mastix spalte dich c. XIII, 54 und πρῖνος πρίσαι σε = die Steineiche (zersäge = fälle) dich ibid. V. 58 herleiten, indem er hiedurch ein griechisches Original bewiesen erachtete, womit freilich eine Danielische Aufzeichnung nicht vereinbar wäre. Indes weist schon Haneberg (a. v. a. O.[4] S. 414 Note 1) darauf hin, daß צָרָא = σχίζειν = spalten, צְרִי aber σχῖνος = Mastixbaum bedeute; ferners sei תְּרָוָה = πρῖνος = Steineiche und bedeute das arabische tarada zerbröckeln; zutreffender dürfte vielleicht noch die Vergleichung mit dem aramäischen תְּבַר = pedere = bersten sein.[1])

Daß Theodotion die sämtlichen deuterokanonischen Stücke in seiner Übersetzung bietet, beweist entweder, daß zu seiner Zeit die semitischen Originalien noch vorhanden waren; oder wenigstens, falls er nur die alexandrinische Version revidiert haben sollte, daß er wenigstens die Überzeugung hegte, es seien hebräische Originalien durch jene Version übertragen worden; denn da er, wie §. 56 näher ausführt, nur die hebräische Bibel im Griechischen wiedergeben wollte, hätte er sie anderen Falles gewiß nicht weiter berücksichtiget. Recht beachtenswert bleibt immerhin auch die praef. des heiligen Hieronymus in Danielem. Wiewohl der große Kirchenlehrer bei seiner Abhängigkeit von den Hebräern nicht offen für die deuterokanonischen Bestandteile eintritt, so gibt er doch weit weniger noch den Einwänden seinen Beifall, welche von den Juden seiner Zeit schon mitunter in sehr schroffer Fassung gegen die Integrität des deuterokanonischen Daniel erhoben worden waren.

IV. a) Der sprachliche Charakter des Buches, welcher außer der erwarteten Mischung von Hebräischem und Aramäischem auch die Parsismen

---

[1]) Zahlreiche Imitationen, worin mit Namen verschiedener Bäume Verba mit dem Begriffe des Zerschmetterns, Zerstörens u. s. w. zusammengestellt werden, s. in einer Abhandlung von Wiederholt in der Tübinger Quartalschrift 1869. S. 308 ff.; vgl. auch Dr. Ambros Söder in der Benediktiner-Zeitschrift 1884. 4. Heft; desgleichen Brüll (Rabbiner in Frankfurt a. M.) das apokryphische Susannabuch, 1877, ohne daß übrigens seiner Hypothese einer kriminalrechtlichen Tendenz, welcher die Susannageschichte ihr Entstehen verdanken solle, im mindesten das Wort geredet sein möge.

nicht vermissen läßt, liefert den verlässigen Erweis, daß darin, respektive im protokanonischen Teile, der ursprüngliche Text vorliege. II, 5 und 8 findet sich z. B. das dem hebräischen Sprachschatze nicht zugehörige אַזְדָּה (ein part. pass. fem. von אֲזַד = festmachen; hier (ein Wort) ist festgemacht, unwiderruflich; ebenso III, 2 und 3 der Pl. דְּתָבְרִין von דְּתָבַר — komponiert mit דַּת = Gesetz, also = Rechtsgelehrter, entsprechend dem persischen daduran; oder III, 16 פַּתְגָּם — das altpersische patigama = Edikt, Befehl.

b) Was Daniel von allen anderen Propheten unterscheidet, ist der Umstand, daß bei ihm das messianische Reich nicht im Anschlusse an die jüdische Theokratie, vielmehr im Anschlusse an die heidnischen Weltreiche als deren letztes geschildert wird. So wird er zum Propheten der Heiden im großartigsten Maßstabe. Überaus wichtig erscheinen die Visionen c. VII vom Messias in seinem Verhältnis zum attik jomin (dem Alten an Tagen); c. IX von den Jahreswochen = Sabbatjahren; schließlich c. XII — die eschatologischen Weissagungen.

Vielfach ist denn auch der liturgische Gebrauch des Buches von seiten der Kirche. Es beginnt die S. O. damit in dom. III[ia] novembris; das canticum trium puerorum erhielt Aufnahme in die laudes des Sonn- und Festtagsoffiziums, sowie in das priesterliche Rezeßgebet; am Samstage der Winter-, Frühlings- und Herbstquatemper bildet die letzte Lektion das Gebet des Azarias und seiner Gefährten, der Hymnus: Benedicite etc.;

in feria II. p. dom. II. in quadr. dient als Epistel Daniel c. IX (das Gebet des Propheten für sein Volk um beschleunigte Beendigung des Exils); dagegen verkündet im Evangelium Johannes c. VIII der Heiland den Juden seiner Zeit, „sie würden in ihren Sünden sterben";

in sabb. p. dom. III. in quadr. enthält die Epistel die Geschichte der keuschen Susanna (Daniel c. XII), — das Evangelium, abermals Johannes c. VIII, den Vorgang mit der Ehebrecherin;

in feria III. post dom. passionis berichtet die Epistel (Daniel c. XIV) die Erhaltung des Propheten durch Habakuk — das Evangelium (Johannes c. VII): Jesus geht nicht nach Jerusalem zum Hüttenfeste, weil er weiß, daß die Juden ihm nach dem Leben trachten und doch ist seine Stunde noch nicht gekommen;

in feria V. p. dom. pass. schöpfen Introitus und Epistel wieder aus Daniel c. III (demütiges und reumütiges Gebet des Azarias); das Evangelium (Luk. c. VII) berichtet über das Verhalten der Sünderin vor Jesus im Hause des Simon zu Bethanien;

in sabb. sancto bringt die letzte (12.) Prophezie aus Daniel c. III die Geschichte von der Lebensrettung der 3 Jünglinge im Feuerofen. (Der Inhalt der sogenannten Prophezeiungen am Charsamstage stellt überhaupt die Geschichte des Lebens dar, zumal die Geschichte des Menschen von

seinem Ursprunge (Erschaffung) bis zur Überwindung des Todes und der Lebenserhaltung — durch Gottes wunderbare Allmacht);

auch am Samstage der Sommerquatember zeigt die letzte (die 5.) Lektion aus Daniel c. III — ohne den Hymnus —, wie Azarias und seine Gefährten, die gewissenhaft Fastenden, nicht nur an ihrem Leibesleben keinen Schaden nahmen, sondern trotz augenscheinlicher Todesgefahr sogar wunderbar erhalten wurden.

Sehr passend wird in festo S. Gabrielis (18. März) die Epistel Daniel c. IX entnommen — Erscheinung Gabriels an Daniel und Deutung durch denselben betreffs der Jahreswochen; am Feste der beiden anderen heiligen Erzengel (29. März und 24. Oktober) fordert dagegen die aus Daniel c. III entlehnte communio auch die heiligen Engel zum Preise Gottes auf.

ad IV. a) Nicht allein die beiden Machabäerbücher, auch die Profanhistoriker, wie Polybius, der (XXVI, 10) den Beinamen Antiochus IV. mit beißender Satyre aus ἐπιφανής = der Erlauchte in ἐπιμανής = der Tollhäusler umkehrte, gereichen zur Bestätigung der Richtigkeit in den Angaben Daniels.

Falls der Vorfall mit der Belsschlange der Zeit des Cyrus angehören sollte, könnte man auf Xenophon (Cyropaed. VII, 5, 57) hinweisen, woraus hervorgeht, daß Cyrus ein Polytheist gewesen. Auch Arrian (der unter Hadrian lebte), bezeugt, in der ἀνάβασις Ἀλεξ. τ. μεγ. VII, 26, daß Schlangenkult in Babylon heimisch gewesen; desgleichen behauptet Diodor Siculus (βιβλιοθ. II, 9), die Bildsäule der Rhea im Belustempel zu Babel hätte Schlangen neben sich gehabt.

ad b) Den Standpunkt Daniels, und zwar den des protokanonischen Teiles, kennzeichnet Auberlen[1]) ganz richtig: „Während die anderen Propheten das Heidentum nur vom israelitischen Gesichtspunkte aus betrachteten, stellt sich Daniel geradezu auf den heidnischen Standpunkt, um Israels Zukunft zu beleuchten. Das neue Israel ist ihm das letzte, große Weltreich, welches auf die heidnischen Weltreiche folgt. So erklärt es sich, daß zugleich die Zukunft der mit Altisrael in Berührung tretenden Weltreiche, namentlich des persischen und mazedonischen, näher des Seleuciden- und Ptolomäerreiches, sehr speziell geschildert wird, diese spezielle Darstellung aber da abbricht, wo die Berührung Israels mit diesen Staaten aufhört. Das Römerreich, das nach Gottes Ratschluß Altisrael ein Ende machen sollte, ist in der Vision Daniels gleichfalls zum erstenmale angedeutet, aber in seiner Beziehung zu Juda aus dem erwähnten Grunde nicht so behandelt, wie das Seleucidenreich Antiochus IV."

---

[1]) Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis,[2] Basel 1857, S. 29.

Über die Bedeutung der deuterokanonischen Stücke läßt sich sagen: Die Geschichte der Susanna und die Geschichte von den Belspfaffen und der Schlange konnte lehren, daß Gott die Unschuld wunderbar rettet, die Schuld wunderbar ans Licht zieht und straft; die Rettung Daniels in Babylon durch Habakuk aus Juda endlich vermochte zu zeigen, daß trotz des Exils die Gemeinschaft der Heiligen nicht gelöst worden. Kurz, Gottes Macht, wie Gerechtigkeit leuchtet vornehmlichst aus den genannten deuterokanonischen Stücken hervor.

# Vierte Periode. (Persisch-griech.-römischer Einfluß.)

## Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung vom Ende des Exils bis auf Christus.

(536—0 v. Chr.)

### §. 40.

### Einleitung.

Bereits Daniel ragt in diese neue und letzte Periode herüber; er erlebte ja die Perserherrschaft, welche eine neue — die arische*) Kulturepoche einführte. Gottes erziehende Thätigkeit an seinem Volke hatte es gefügt, daß dasselbe in den Ägyptern, Philistern und Phöniziern mit chamitischen, in den Assyriern und Babyloniern mit ausschließlich oder vorwiegend semitischen Völkern in Berührung kam.

Noch fehlte dem Volke Gottes die Berührung mit dem japhetidischen Elemente. Nun war an Stelle von Assur-Babylon das indogermanische Volk der Perser getreten. Zugleich hatte um dieselbe Zeit in Ägypten der griechische Einfluß (unter den Ptolomäern) das Übergewicht erlangt.

Während die Bekenner der Offenbarungsreligion moralisch und politisch immer tiefer gesunken waren, hatte das Heidentum (Pythagoras, Zoroaster, Buddha, Kongfutse und Laotse) gerade damals alle Kräfte aufgeboten, um eine reinere Erkenntnis- und Sittenlehre zu gewinnen. Immerhin konnten die Israeliten lernen — von den eifrigen Parsen größeren Eifer in Ausübung des Kultus; von den Griechen — Vertiefung in wissenschaftliche Spekulation (Abschluß der Weisheitslehre in den deutero-

*) Von arja (sanskrit.) = ehrwürdig, bevorzugt.

kanonischen Büchern). An der rasch sich ausbreitenden Weltherrschaft Roms — namentlich im 2. Jahrhunderte vor Chr. — zu welcher Zeit auch die Juden (siehe §. 47) ein erstesmal zu den Römern in Beziehung traten, konnten sie sehen, wie Einfachheit der Sitten ein Volk groß macht; Sittenverweichlichung aber alsbald auch dieses mächtigste aller Staatsgebilde in seinen Grundvesten erschütterte.

Die in der nachexilischen Zeit in immer längeren Radien erfolgte Ausbreitung Israels unter den Heidenvölkern sollte andrerseits diese selbst mit dem Monotheismus bekannt machen und so der späteren, apostolischen Missionsthätigkeit die Pfade ebnen. (Die Institution der Proselyten = zum Judentum übertretender Heiden.)

Jedenfalls bei einem großen Teile der Nation waren die Erfahrungen des Exils doch nicht spurlos vorübergegangen. Die Vergangenheit erschien ihnen jetzt in einem richtigeren Lichte — der häufige Abfall von Gott wurde als Ursache der schweren Heimsuchungen endlich erkannt — und um der Verwirklichung des einzigen, noch erübrigenden Trostes, der messianischen Wiederherstellung, nach möglichkeit vorzuarbeiten, suchten fromme Israeliten durch theokratische Geschichtschreibung im größeren Stile oder auch durch historisch-didaktische Monographien, sowie durch streng didaktische Schriften belehrend und sittigend auf ihre Zeitgenossen zu wirken. Dies ist denn auch der vorherrschende Charakter der in dieser Periode entstandenen Bücher, wogegen prophetische Stimmen nur mehr vereinzelt (die 3 letzten Propheten: Aggäus, Zacharias und Malachias) sich vernehmen ließen.

Daß die nach den Sumeriern in Chaldäa eingewanderten Babylonier Semiten waren, vertritt neuestens auch Hommel.[1]) Der Chamitismus der Phönizier wird zwar gegenwärtig vielfach in Abrede gestellt, doch ebenso vielfach von Autoritäten mit Beharrlichkeit festgehalten, wie Ebers (Egypten und die Bücher Mosis S. 127 ff.) oder Kämpf (Phöniz. Epigraphik; Grabschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Prag 1874).

Eigentlich hätte Israel von anfang an das Heidentum ausrotten, beziehungsweise überwinden sollen. Doch anstatt zu siegen, ließ es sich besiegen; anstatt zu herrschen, hatte es darum auch unter Thränen das Brot der Verbannung essen müssen. Eben im 6. Jahrhunderte v. Chr. war der Mosaismus tiefst gesunken, hatte dagegen das Heidentum sich aufgerafft, allerdings nur um bald desto tiefer zurückzusinken. Zwischen 540 und 500 v. Chr. blühte Pythagoras, der neben dem Irrtume der Seelenwanderung doch auch die herrliche Wahrheit aussprach, es sei die Aufgabe des Menschen, nach Gottähnlichkeit zu streben; zugleich lehrte und bethätigte er eine in manchen Punkten weitgreifende Askese; Zoroaster, dessen Zeitalter übrigens strittig ist, trug in seinem Zendaveста zwar den Irrtum zweier von Anbeginn miteinander im Kampfe liegender

[1]) Die semitischen Völker und Sprachen, Leipzig 1883, S. 34.

Prinzipien vor; dafür sucht er aber auch die Hoffnung auf einen Erlöser, den er Soshosch nannte, zu beleben; Buddha (gest. 543 v. Chr.) gestattete zwar den Eltern, ihre Kinder zu töten; auf der anderen Seite jedoch war er bemüht, die Härte der Kastenunterschiede im Brahmanentum zu entfernen; Kongfutse (d. h. Lehrer Kongfu) und sein etwas älterer Zeitgenosse Laotse (d. h. Lehrer Lao) — beide dem 6. Jahrhunderte v. Chr. angehörend — hinterließen Denksprüche von hohem ethischen Gehalte. Indes so anerkennenswert dieser geistige Aufschwung bleibt, — dauernde Nachhaltigkeit stand ihm nicht zur seite.

Es sollte die Menschheit inne werden, daß „niemand Sünden vergeben kann, als Gott allein." Heidentum und Judentum mußten darum am Ende dieser Periode zurücktreten vor dem Christentum.

In der nachexilischen Periode selbst sind auseinanderzuhalten

a) Juden, welche nach Palästina zurückgekehrt oder dort verblieben waren (wie Esdras, Nehemias und der Verfasser des Ekklesiastikus);
b) Juden in Assur-Babylon und Persien (wie Tobias und der Verfasser des Estherbuches);
c) Juden in Ägypten (der Verfasser des Buches der Weisheit und des 2. Machabäerbuches).

Daß das prophetische Element hinter dem historisch-didaktischen jetzt zurücktrat, erscheint leicht begreiflich. Die Prophetenstimmen waren rollende Donner vor dem Gewitter; nun das Gewitter des Exiles sich entladen, waren jene Stimmen zum Schweigen gekommen. Nur Aggäus, Zacharias und Malachias — ein prophetisches Triumvirat — regten zum Ausbau des Tempels und beziehungsweise Wiederherstellung des Kultus an und deuteten auf die Nähe der messianischen Zukunft. Nachdem die Juden gefühlt, waren sie auch zu hören mehr bereit. Jetzt blätterten sie in der Vergangenheit ihrer Geschichte (3. und 4. Königsbuch nebst dem supplementären Doppelchronikbuche); gerne ließen sie jetzt die Großthaten Gottes im Lichte der Betrachtung an sich vorüberkreisen (1. und 2. Esdrasbuch; 1. und 2. Machabäerbuch; Esther-, Tobias- und Juditbuch).

Hatte früher das Sinnliche des Heidentums sie angezogen, so fanden sie nunmehr den Mut, es nicht blos abzuwehren, sondern zu bekämpfen (Sirazide gegen den Stoizismus; Weisheitsbuch gegen den Epikuräismus).

## A. Die zwei letzten Bücher der Könige.

### §. 41.

I. Wie Anhänglichkeit an Gott des Volkes Wohlfahrt; Abtrünnigkeit von ihm das Verderben nach sich ziehe, konnte sogleich die Geschichte Salomons zeigen, mit welcher das erste der zwei letzten Königsbücher anhebt. Salomon, der Erbauer des berühmten Tempels, war der glück-

lichste König, solange er der gottesfürchtigste war; sobald er jedoch sein Herz von Gott abwandte, hatte sich auch der Segen von ihm abgewandt.

Der Inhalt der beiden zusammengehörigen Bücher unterscheidet drei Perioden:

a) Die Regierung Salomons (1015—975 v. Chr.) (c. I—XI);
b) die synchronistische Geschichte der getrennten Reiche Juda und Israel (c. XII — 4. Regg. c. XVII); und zwar
   α) die feindselige Stellung beider Reiche bis Achabs Tod (975—897) (c. XII — XVI, 28);
   β) freundliche Stellung beider Reiche zu einander (infolge Verschwägerung der Königshäuser Achab und David) bis zur Ausrottung des Hauses Achab durch Jehu (von 897—883) (3. Regg.*) c. XVI, 29 — 4. Regg. c. X);
   γ) erneute Feindseligkeit beider Reiche bis zu Israels Untergang (883—722 v. Chr.) (c. XI—XVII des 4. Buches).
c) Geschichte des Reiches Juda nach Auflösung des Zehnstämmereiches bis zur babylonischen Gefangenschaft (722—588) (l. c. c. XVIII bis XXV).

ad a. Noch bei Davids Lebzeiten hatte sich Adonias, der ältere Bruder Salomons, um die Thronfolge beworben. Allein Nathan der Prophet, und Sadok, der Hohepriester (aus der älteren Linie), erklärten sich für Salomon, der im Gihonthale, westlich vom Sion, gesalbt ward (c. I). Neuerdings offenbart sich darin Gottes positives Eingreifen und ein wahrhaft katholisches Moment, daß der jüngere Sohn, dessen Mutter eine Heidin gewesen, in das davidische Geschlechtsregister eintrat. Zu Gabaon, nordwestlich von Jerusalem, wo damals noch der Brandopferaltar stand im Vorhofe des Bundeszeltes, während die heilige Lade durch David auf den Sion gebracht worden war, hatte Salomon eine Traumvision, in welcher er den Herrn um Weisheit bat. Sein bald darauf gefällter Urteilsspruch in der bekannten Streitsache der beiden Mütter zeigte sofort zur genüge, wie sehr sein Gebet erhört worden (c. III). Ohne Bedenken schloß er mit dem heidnischen Nachbarfürsten Hiram von Tyrus einen Vertrag auf Lieferung von Zedern zum Tempelbau. (c. V.) 480 Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten, im 4. Jahre seiner Herrschaft, also 1011 begann Salomon den Bau und nach 7 Jahren, also 1004, war er vollendet. (c. VI.) Erst darnach baute Salomon auch sich selbst eine prachtvolle Residenz; außerdem das sogenannte Waldhaus des Libanon (weil es ganz von Zedern aufgeführt war), ferners Gerichts- und Thronhallen; ein Palais für die Königin u. s. f. (c. VII). Mit besonderer Feierlichkeit wurde die heilige Lade vom Sion nach dem Moriah übertragen und das

*) Das 3. Königsbuch zählt 22 Kapitel.

Fest der Tempelweihe im Monate Tischri (damals noch Ethan = Monat des beständigen Regens geheißen) begangen. (c. VIII.) Im Verfolge (c. IX und X) wird sodann Salomons Macht und Pracht in den lebhaftesten Farben geschildert; aber mit c. XI erfolgt die Peripetie, der Wendepunkt, als Salomon außer der Pharaonissa (Pharaostochter) auch noch Moabitinnen, Ammonitinnen ꝛc. im Widerspruche mit dem Gesetze als Kebsweiber genommen. Kriege und Empörungen trafen ihn als Strafe; jedoch der durch den Propheten Ahias V. = Achjah M. (XI, 29) angekündigte Abfall erfolgte erst nach seinem Tode — 975.

ad b. α) Schon der erste König des Nordreiches war ein Götzendiener. Im Norden (Dan) und Süden (Bethel) seines Reiches stellte er Apisbilder auf; dazu organisierte er auch noch den sogenannten Höhendienst.[1]) Deshalb erweckte Gott einen ungenannten Propheten,[1]) daß er dem Jeroboam verkünde, wie (mehr als 300 Jahre später) ein Sprosse aus David — Josias — die Gebeine der Götzenpriester auf den Götzenaltären zu Bethel verbrennen werde.[3]) Auch mußte derselbe Silonite Ahias, welcher seinerzeit die Erhebung dem Jeroboam angekündiget hatte (XI, 29 sqq.), ihm beziehungsweise seiner Gemahlin nun auch den Tod des nächstberechtigten Thronfolgers und die Verwerfung des Hauses Jeroboam verkünden. Und in der That herrschte nach ihm nur noch sein Sohn Nadab 2 Jahre lang (959—957); dann wurde dieser durch den Empörer Baasa V. getötet, welcher sich nun selber zum Könige von Israel machte (XV, 25 sqq.).

Im Südreiche trat unter Asa (961—920) eine theokratische Restauration, damit aber auch Friede und Wohlfahrt ein; ebenso war auch dessen Sohn Josaphat (920—895) theokratisch gesinnt. Dagegen wandelte auch Baasa, der König des Nordreiches, in den Wegen Jeroboams, so daß der Prophet Jehu auch seinem Hause mit dem Untergange zu drohen hatte (XVI, 1 sqq.). Gegen Ela, den Sohn des Baasa, erhob sich der Aufrührer Zambri und rottete das Geschlecht Baasa aus (931). Als Zambri bei Annäherung seines Gegners Amri den Feuertod gesucht hatte (in demselben Jahre 931); entstand ein Bürgerkrieg im Norden zwischen Thebni und Amri, welcher zu gunsten des letzteren endigte. Bisher waren Sichem und Thersa V. (תִּרְצָה M. = die Anmutige) die Residenzstädte des Nordreiches gewesen. Jetzt baute Amri eine neue Stadt, der er den Namen Samaria gab und die er nunmehr zur Residenz erhob. (l. c. V. 24.) Dem schlimmen Amri folgte (919) sein

---

[1]) Scholz Paul, in seinem überaus gründlichen Werke: Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877, S. 120 ff. trifft die richtige Unterscheidung zwischen einem abgöttischen Bamah = (Bamoth) = Höhenkult und einem Jahveh gewidmeten in der vorsalomonischen Zeit.

[2]) Bei Josephus antiqq. VIII, 5, 9 heißt er Jadon.

[3]) 4. Regg. XXIII, 16 berichtet die wörtliche Erfüllung der hier gegebenen Weissagung.

noch schlimmerer[1]) Sohn Achab. Hatten aber bisher die Befehdungen zwischen dem Nord- und Südreiche selten geruht (cfr. XIV, 30; XV, 16 ꝛc.), so änderte sich das jetzt für geraume Zeit.

ad β) Durch die Heirat mit der sidonischen Prinzessin Jezabel war Achab dem phönizischen Baalskulte in die Arme geführt worden. Den Jahvekult wollte das gottlose Herrscherpaar geradezu vertilgen. Da sandte Gott den großen Wunderthäter Elias[2]) aus Thesbi (im Stamme Neftali, mithin in Galiläa), der sogar bei einer frommen Heidin, einer Witwe zu Sarepta (auf sidonischem Gebiete), wohlwollende Aufnahme fand, vor Jezabel aber fliehen mußte, nachdem er mit dem Blute von 450 Baalspfaffen die Wasser des Cison gerötet hatte (XVIII, 40).

Bereits Elias erhielt daher Auftrag (XIX, 16), den Jehu zum Könige für das Nordreich zu salben; doch erst sein Jünger Elisäus vollzog die Anordnung (4 Regg. IX, 2).[3]) Als Achab auch noch die Blutschuld wegen des ermordeten Naboth auf seine Seele geladen hatte (3 Regg. c. XXI) strafte ihn Gott mit Verblendung, so daß er auf die Stimme falscher Propheten (Sedecias gegen Michäas, den Sohn des Jemla l. c. c. XXII) hörend, sich in einen unglücklichen Krieg mit Syrien stürzte, in welchem er fiel (897). Schon bei diesem Feldzuge hatte Achab an Josaphat von Juda einen Bundesgenossen. Der Grund des Bündnisses erhellt aus 4 Regg. VIII, 18. Josaphats Sohn, Joram von Juda (895—887) war durch die Vermählung mit Athalia, der Tochter Achabs[4]) und der Jezabel, ein Eidam des Achab geworden. So begreift es sich, daß auch Joram von Israel, der Sohn des Achab, mit demselben Josaphat — dem Vater seines Schwagers — aufs engste verbündet war, im Kampfe gegen den Mesa von Moab, so daß er sich äußerte: „Mein Volk ist dein Volk und meine Pferde sind deine Pferde" (4 Regg. III, 7). So befremdet es aber auch nicht, wenn es 4 Regg. VIII, 27 von Ochozias, dem Sohne Jorams von Juda, heißt: „Er wandelte in den Wegen des Hauses Achab; . . . denn er war verschwägert mit dem Hause Achab."

Im Norden waren auf Achab gefolgt dessen Söhne: Ochozias (897 bis 895) und Joram (895—883); im Süden auf Josaphat dessen Sohn Joram (895—887) und dessen Enkel Ochozias (887—886).

---

[1]) Wie das 10. Jahrhundert nach Chr. eines der dunkelsten in der Kirchengeschichte (vgl. die Klagen des Rather von Verona, Luitprand von Aschaffenburg, des heiligen Petrus Damiani), so das 10. Jahrhundert vor Chr. in der Geschichte Israels.

[2]) Recht bezeichnend drückt sein Name aus אֵלִיָּהוּ: Mein Gott ist Jahve.

[3]) Quod quis per alium facit, ipse facit trifft auch hier zu; denn auch nicht Elisäus in Person, sondern abermals einer seiner Jünger nahm den Akt der Salbung vor.

[4]) Wenn Athalia 4. Regg. VIII, 26 eine Tochter Amris heißt, so ist das eine ungenaue Glosse, vielleicht auch ein Schreibversehen, oder es steht בַּת in der Bedeutung von Enkelin.

Bei Beginn der Regierung des Joram von Israel war Elias entrückt worden; ihm folgte der kaum minder große Wunderthäter und Prophet Elisäus. Auch bei ihm (wie bei Elias) macht jener wahrhaft katholische Zug sich bemerkbar, welcher der gerade in der nachexilischen Zeit sonst so rigorose hervortretenden Engherzigkeit aufs entschiedenste widerspricht. So trug Elisäus kein Bedenken, einen vornehmen heidnischen Syrier, Naaman, hervorragenden Feldherrn Benadads II.,[1]) vom Aussatze zu befreien. (4 Regg. c. V.) So verfügte sich Elisäus bald darnach ohne Bedenken in die heidnische Hauptstadt Damaskus (l. c. VIII, 7 sqq.), zweifellos, um in Ausführung der 3 Regg. XIX, 15 bereits an Elias ergangenen Weisung, den Hasael als Nachfolger Benadads (richtiger Benadars) zum Könige von Syrien zu salben. Auch die Gewalt eines heidnischen Herrschers ist eine gottverliehene; darum durfte auch ihm die Salbung zu teil werden.

Das gute Einvernehmen zwischen Nord und Süden hielt an bis zur Ausrottung des Hauses Achab. So kämpften auch Ochozias von Juda und Joram von Israel als Verbündete wider den neu gesalbten König Syriens, den Hasael. (l. m. c. V. 28.) So machten sie, die beiden Verschwägerten, auch noch gemeinschaftliche Sache wider den Jehu von Israel, welche 883 als Vertilger des Hauses Achab vom Ewigen erkoren war (c. IX, 7 sqq.). Doch fanden beide ihren Untergang (l. c. V. 26 u. 27).

ad γ) Daß Jehu (883—855) die Söhne Achabs im Norden, wie die Brüder des Ochozias im Süden hinwegräumte, kann nicht auffallen. Sehr befremden aber muß, daß Athalia, eine würdige Tochter ihrer blutdürstigen Mutter Jezabel, mit einer an Wahnsinn streifenden Grausamkeit gegen das eigene Fleisch wütete, indem sie die von Jehu noch verschont gelassenen Kinder ihres Sohnes Ochozias hinmordete; nur das unmündige Enkelkind Joas wurde gerettet und durch einen Staatsstreich des Hohenpriesters Jojada auf den Thron erhoben (880). (c. XI.) Das hinderte den Joas gleichwohl nicht, trotz einer im ganzen theokratischen Gesinnung, sich mit einem Teile des Tempelschatzes von Hasael, dem König Syriens, loszukaufen; zuletzt wurde er von seinen eigenen Dienern ermordet. (XII, 21.)

Im Nordreiche folgten sich aus der Dynastie Jehu Joachaz, gleichfalls ein Joas, Jeroboam II. und Zacharias. In der 4. Generation (XV, 12) sollte auch dieses Haus aussterben, weil Jehu zwar den Baalskult verfolgt, den Apiskult hingegen geduldet hatte.

Fortan herrschte auch wieder feindselige Stimmung zwischen beiden Ländern. Amasias von Juda (840—811) forderte Joas von Israel (838 bis 822) zum Streite und geriet in die Gefangenschaft seines Gegners (XIV, 8 sqq.), der sogar, als wäre er ein Heide gewesen, vor einer Plünderung des salomonischen Tempels nicht zurückbebte. Wie im Süden die beiden auf Ama-

---

[1]) Binhidri in den Inschriften, weshalb hier die LXX mit ihrer Wiedergabe *υἱὸς Ἀδερ* im rechte ist.

sias zunächst folgenden Könige: Azarias und Joatham die theokratische Gesinnung bewahrt hatten; so vererbte sich im Norden die gottlose Gesinnung des Joas auf seine Nachfolger, den zweiten Jeroboam und Zacharias, welcher als der letzte aus dem Hause Jehu nach nur sechsmonatlicher Regierung einem gewissen Sellum weichen mußte (770), der seinerseits nach einem Monate schon durch Manahem gestürzt wurde. Bei solcher Zerfahrenheit im Innern konnte es nicht ausbleiben, daß das Ausland sich einmischte. Der Assyrer Phul-Theglathphalasar[1]) erhob von Manahem Tribut, noch vor 760; unter seinem zweiten Nachfolger Phakee (758—738) erfolgte bereits eine erste Deportation von Angehörigen des Nordreiches nach Assyrien. (XV, 29.) Nicht gewarnt durch das Schicksal des Nachbarstaates hing auch der nunmehrige König von Juda, Achaz (743—727), der Abgötterei an (XVI, 3 sqq.). Als Phakee von Israel im Bunde mit Rasin von Syrien ihn abzusetzen gedachte;[2]) suchte er Schutz bei Teglathphalasar IV. Allmählig erfüllten sich die Geschicke des Nordreiches. Als auch Oseas, Israels letzter König (731 bis 722) statt bei Jahve beim Pharao Sua Hilfe suchte wider Assyrien, zog Salmanassar IV. herbei, belagerte Samaria und machte durch eine zweite Deportation Israel ein Ende (XVII, 6).[3]) (Genauer wohl war es Salmanassar, der die Deportation der Israeliten; waren es Sargon und Assarhoddon, welche die Importation der Kuthäer besorgten. (cfr. auch 1 Esdr. IV, 2.)

ad c. Aller menschlichen Voraussicht nach wäre auch Juda der assyrischen Großmacht unrettbar verfallen gewesen. Und wirklich behauptet Sennacherib = Sanherib, Sargons Nachfolger und Assarhaddons Vorgänger, er habe unter dem Sohne des Achaz — Ezechias (727—699) — über 200 000 Juden in die assyrische Gefangenschaft nach (der damaligen Provinzialhauptstadt) Babylon abgeführt.[4]) Wenn das Äußerste dennoch ferngehalten wurde, so lag die Ursache gewiß an der gottesfürchtigen Gesinnung des Ezechias (XVIII, 3 sqq.; XIX und XX). Zwar folgten die beiden nächsten Könige (Manasses und Amon) seinem Beispiele nicht (XXI); dafür aber bestieg noch einmal ein Hemmender (*κατέχων* vgl. wegen des Ausdruckes 2 Thessal. II, 7) den Thron Davids, der fromme Josias (641—610) (XXII und XXIII). Er säuberte das Land gründlich von den Greueln des Götzendienstes, veranstaltete ein feierliches Pesach (Ostern) und erntete den Ruhm, daß seinesgleichen keiner, weder vor-, noch nachher (XXIII, 25) König in Juda gewesen. Leider fiel er in der

---

[1]) Für die Identität beider, indem eine Person zu verschiedenen Zeiten verschiedene Namen führte s. Schrader, Art. Phul in Riehms Handwörterbuch.

[2]) Cfr. Isaias c. VII. Der Sohn des Tabeel, welchen die Verbündeten auf den Thron Davids zu setzen vorhatten, dürfte mit dem Asria der Inschriften zusammenfallen (vgl. Schäfer Alois, die biblische Chronologie 1879, S. 129).

[3]) Nach der Assyriol. (s. Schrader a. v. a. O. S. 158) hätte erst Sargon Samaria erobert; in der Schrift wird der Name des erobernden Königes nicht genannt, daher ist auch die von Schrader behauptete Discrepanz nicht gegeben.

[4]) S. Schrader a. v. a. O. S. 176.

Schlacht bei Megiddo gegen den Pharao Nekao, worauf das Land zunächst in Abhängigkeit von Ägypten kam (610), indes nach der Schlacht bei Karkemisch (606), in welcher Nechao selbst dem Babylonier Nebukadnezar erlag, in die Abhängigkeit von Chaldäa (XXIV). Das letzte Kapitel (XXV) stellt sich als ein Parallelkapitel dar zu Jeremias, Weissagebuch c. LII.

II. Verfasser des Doppelwerkes war jedenfalls ein prophetisch begabter Mann, weswegen es als (letztes) Glied den nebijim rischonîm (den prophetae priores) eingefügt erscheint. In dem öfters genannten Traktate baba bathra fol. 15, 1 wird ausdrücklich Jeremias als der Verfasser bezeichnet; nur muß in diesem Falle das letzte Kapitel als später hinzugetretener Anhang betrachtet werden, wegen seiner Identität mit Jeremias LII. Cfr. §. 36, III.

Das argum. e silentio vermag allerdings keine absolute Gewißheit, mitunter aber doch eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit zu begründen. In Verbindung mit der überlieferten Annahme einer jeremianischen Autorschaft muß der Umstand, daß Jeremias nirgends erwähnt ist, während doch sonst vieler Propheten, sogar einer Prophetin — Hulda M. — Holda V. gedacht ist (4 Regg. XXII, 14), unbedingt ins Gewicht fallen.

Auch das dürfte kaum in Abrede gestellt werden, daß der Verfasser den Freibrief des Cyrus nicht mehr erlebt hatte, da er ein so epochemachendes Ereignis kaum hätte verschweigen können. Schon aus diesem Grunde mußte die Vermutung des gelehrten Huetius (Huet)[1]), Bischofs von Avranche, als wäre der ohnehin vielbeschäftigte Esdras der Verfasser gewesen, notwendig vereinzelt bleiben. Wollte man dagegen umgekehrt aus dem mehrfach wiederholten Zusatze: „bis auf den gegenwärtigen Tag" (so 3 Regg. VIII, 8; IX, 21) erschließen, der Verfasser habe nicht einmal das Exil erlebt, unter welcher Voraussetzung auch das vorletzte Kapitel dem Jeremias abzuerkennen wäre; so übersah man, daß der Verfasser genaueſt und darum ad verbum aus den ihm zugänglichen Quellen geschöpft hatte; als solche nennt er 3 Regg. XI, 41 „ein Buch der Begebenheiten Salomons": l. c. XIV, 19 und ö., „ein Buch der Begebenheiten aus der Zeit der Könige von Israel"; desgleichen V. 29 und ö., „ein Buch der Begebenheiten aus der Zeit der Könige von Juda"; nur bei den Regierungen des Joram von Israel und Ochozias von Juda, welche durch Jehu hinweggetilgt wurden; sowie des letzten Königes von Israel (Osea) und der letzten Könige von Juda: Joachaz, Joakim, Jechonias und Sedekias, welche in den Stürmen des nationalen Unterganges mituntergingen, fehlt die Bezugnahme auf die gedachten Quellen. Wahrscheinlich waren das Aufzeichnungen der מְזִכִּירִים = der Reichsannalisten, welche nach dem Tode des einzelnen Königs das bezügliche Reichsjahrbuch herstellten.

---

[1]) Demonstr. evang. prop. IV. de libris regum, §. 2.

III. Direkte sollen sich widerstreiten: 3. Regg. IX, 22, sowie XI, 28 einerseits, ibid. V, 18 andrerseits. Allein Giblah (Gebal), das nachmalige Byblos am Mittelmeere, war eine Stadt des Hiram. — Nicht minder sollen 4. Regg. IX, 26 und 3. Regg. XXI, 19 im Widerspruche miteinander verfangen sein; aber wegen Vers 29 des letzteren Ortes (um der Reue Achabs willen wird das demselben anfänglich gedrohte Strafgericht sofort gemildert) zeigt sich jener Einwand hinfällig.

Von anderen mehr indirekten Widersprüchen sei erwähnt, daß gemäß 3 Regg. XXI, 13 Naboth allein gesteiniget wird, während 4 Regg. IX, 26 Jehu das Blut Naboths und seiner Söhne an Joram rächen will. (Doch hier liegt kein Widerspruch, sondern lediglich eine Ergänzung vor.)

3 Regg. IX, 27 und 28 einer-, sowie ibid. X, 22 andrerseits soll der nämliche Gegenstand verschieden dargestellt sein. An ersterer Stelle heißt es, die vereinigten Flotten des Salomon und Hiram (von Tyrus) seien nach Ophir[1]) gegangen; an letzterer Stelle heißt es, die Tharsisflotte (Tarteſſus in Spanien an der Stelle des heutigen Cadix) beider Fürsten pflege in 3 Jahren zurückzukommen. Aber dabei steht Tarsisschiff in dem verallgemeinerten Sinne von Schnellsegler.

4 Regg. V, 18 wurde beanstandet, daß Elisäus in zu weit gehender Toleranz dem Naaman gestatte, sich zugleich mit seinem Gebieter vor dem Götzen Rimmon niederzuwerfen. Aber Naaman hatte ja selbst bekannt, von der Nichtigkeit des Götzendienstes überzeugt zu sein; eine Kondeszendenz in dem Sinne, daß Naaman ein scandalum pusillorum vermeide, konnte daher der Prophet unter den nötigen Kautelen immerhin zugestehen.

Der thatsächliche Widerspruch zwischen 4 Regg. XVIII, 5 und l. c. XVIII, 25 wird gehoben durch die Voraussetzung, daß der Verfasser sowohl bezüglich des Ezechias als auch des Josias die einschlägige Aufzeichnung nach ihrem Wortlaute wiedergab.

IV. a) In betreff der Zahlen bestehen mancherlei wirkliche oder vielleicht auch nur scheinbare Differenzen zwischen den beiden Königsbüchern unter sich und den Angaben der Inschriften. Dieselben beruhen entweder auf Schreibversehen im jetzigen Texte, oder es sind für die Zählungen verschiedene Ausgangspunkte maßgebend gewesen. Hievon abgesehen verdienen jedoch die Angaben der Königsbücher allen Glauben, schon weil sie (rein natürlich betrachtet) meist aus den offiziellen Reichsannalen geschöpft sind. Auch der Tempel zu Karnak, wie die ausgegrabene Mesastele, Josephus und Eusebius im Chronikon bestätigen vielfach den Inhalt der Königsbücher.

---

[1]) Ophir ist nach dem berühmten französischen Geographen Vivier de St. Martin (hist. de la géogr., Paris 1873) im südlichen Arabien zu suchen. Vgl. Ausland, 1874 Nr. 35.

b) Typen Christi sind nach dem heiligen Augustin (sermo 101 de tempore): Elias (gefeiert am 20. Juli); er feiert ein Opfer dem wahren Gotte; weilt betend auf dem Berge; geht in die Wüste und beobachtet ein 40tägiges Fasten; erweckt Tote, so den Knaben der Witwe von Sarepta, dadurch, daß er sich dreimal darüber ausstreckt,*) zugleich die geistige Lebenserweckung durch die Taufe im Namen der heiligen Dreifaltigkeit zum voraus abbildend; auch er wird, wie der Heiland, gegen den Himmel entrückt.

Und abermals ist ein Typus Elisäus (M. R. am 14. Juni). Er bewirkt wunderbare Speisevermehrung; heilt den Aussätzigen Naaman; erweckt den Sohn der Sunamitin; sein Grab noch sogar verherrlichet Gott, indem ein Toter nach Berührung mit dem Leichname des Elisäus ins Leben zurückkehrt, ähnlich wie nach der Auferstehung Jesu als des Erstlinges unter den Entschlafenen die Leiber vieler anderer Entschlafenen auferstanden (Matth. XXVII, 52).

Das aufsteigende Wölklein, welches Elias sah (3. Regg. XVIII, 44), galt von jeher als Typus der Gottesmutter (cfr. offic. de monte Carmelo am 16. Juli).

Bestandteile der S. O. sind die beiden letzten Königsbücher in der Zeit vom 7.—11. Sonntag nach Pfingsten. Hinsichtlich der liturgischen Verwertung möge hervorgehoben sein:

in feria IV. der Frühlingsquatemper dient als Epistel 3. Regg. XIX (Elias klagt über die Verstocktheit seiner Volksgenossen unter dem Wacholderstrauche; im Evangelium — Matth. c. XII — klagt Jesus über die Verstocktheit der Juden);

in feria III. p. dom. II. in quadr. zeigt die Epistel (3. Regg. c. XVII) den Elias im heidnischen Sarepta; im Evangelium — Matth. c. XXIII — rügt der Herr den Hochmut und die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer;

in feria II. p. dom. III. in quadr. erzählt die Epistel (4. Regg. c. V) die Heilung des glaubensstarken Naaman (das Evangelium [Lukas c. IV] den Unglauben der Nazarener Jesus gegenüber);

in feria III. eiusd. hebd. berichtet die Epistel (4. Regg. c. IV) wie Elisäus durch wunderbare Vermehrung des Öles eine arme Witwe von ihrem Gläubiger befreit, (das Evangelium Matth. c. XVIII meldet die Übertragung der Binde- und Lösegewalt an die Apostel);

in feria II. p. dom. IV. in quadr. lehrt die Epistel (3. Regg. c. III) an Salomons Urteil die Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit, (das Evangelium — Johannes c. II — von der Tempelsäuberung trifft eine ähnliche Unterscheidung zwischen echten und unechten Besuchern des Gotteshauses);

*) 3. Regg. XVII, 21.

in feria V. eiusd. hebd. entsprechen sich Epistel (4. Regg. c. IV) — Erweckung des Sohnes der Sunamitin durch Elisäus und Evangelium (Luk. c. VII) — Erweckung des Jünglings zu Naim;

in feria VI. eiusd. hebd. endlich entsprechen sich abermals Epistel (3. Regg. c. XVII) — Elias erweckt den toten Knaben der Witwe und Evangelium (Johannes c. XI) — Jesus erweckt den Lazarus.

ad IV. a) Die biblische Chronologie, zumal jene der letzten Königsbücher, erweist sich noch immer als ein wahrer farrago oder Durcheinander. Und berücksichtiget man, daß die Hebräer in der vorexilischen Zeit vielleicht nach Sonnenjahren, in der nachexilischen aber sicherlich nach Mondjahren rechneten; daß neben dem bürgerlichen im Herbste beginnenden Jahre ein kirchliches im Frühlinge seinen Anfang nehmendes einherlief; daß Schreibeversehen besonders erleichtert waren bei der stehenden Sitte, die Jahreszahlen anstatt mit Worten vielmehr mit Buchstaben als Zahlzeichen auszudrücken: so wird man sich weniger wundern, wenn fast ein jeder, der sich mit Lösung dieser Zeitfragen befaßte (so Röckerath, Neteler, Schäfer Alois u. s. w.), zu abweichenden Ergebnissen gelangte. Dazu kommt, daß Mitregentschaft, Interregnum und ähnliches bei Angabe der Regierungsdauer eines Königes bald in Ansatz, bald in Abzug gebracht sein mag. Um nur ein Beispiel anzuführen, heißt es 4 Regg. III, 1, Joram von Israel habe zu regieren begonnen im 18. Jahre des Josaphat von Juda, der laut 3 Regg. XXII, 42 im ganzen 25 Jahre herrschte; aber gemäß 4 Regg. I, 17 soll derselbe Joram von Israel im 2. Jahre des Joram von Juda, des Sohnes Josaphats, auf den Thron gekommen sein. Hier muß einer der beiden Texte korrumpiert worden sein. — Sonst jedoch findet der Inhalt vielfach Bestätigung in Profanzeugnissen. Über den Zug des Pharao Seschak (3 Regg. XI, 40; XIV, 25) gegen Jerusalem unter Roboam berichten Übereinstimmendes die Hieroglyphen des von ihm erbauten Tempels zu Karnak;[1]) die von dem württembergischen Missionär Klein auf den Trümmern Dibons in Moab 1868 aufgefundene Stele (Säule) wirft ein interessantes Licht auf den 4 Regg. III, 4 sqq. erwähnten Moabiterkönig Mesa;[2]) der Polyhistor Alexander bei Eusebius im Chronic. I, 4 nennt einen Phul als König von Chaldäa, aber nach einer Mitteilung Hommels in der Zeitschrift für Keilschriftforschung 1884 S. 350 ist die obenerwähnte Hypothese Schraders von der Identität des Phul (gräzisiert Por) mit dem Assyrier Theglathphalasar nunmehr für endgültig entschieden zu betrachten, seitdem der englische Assyriologe Pinches seine Lesung einer diesbezüglichen Inschrift bekannt gegeben.

ad IV. b) In typischer Hinsicht dürfte als Nachtrag zu erwähnen sein, wie die mit unrecht vielfach anstößig befundene Erzählung 3 Regg. c. I

---

[1]) Vgl. Zeitschr. der deutsch. morg. Gesellschaft 1861. S. 233 ff.

[2]) Vgl. Schlottmann, die Siegessäule Mesas, Halle 1870.

sehr ungezwungen eine tiefere Bedeutung gewinnt, sobald man den Sinn des Namens Abisag (אֲבִישַׁג M. = die Leichtfertige = nach Fürst in der hebr. Konkordanz; wohl mit שָׁגַג und שָׁגָה = verirren zusammenhängig) ins Auge faßt. Der in seinem Alter durch Abisag gekräftigte David bildet vor, wie die zuletzt verknöcherte Synagoge aus der Annäherung des Heidentums (Institut der Proselyten) frische Kraft gewann, ehe sie getrost ihre Herrschaft an den neuen Salomon — Messias abtrat. Denn daß sie die von der Vorsehung ihr zugewiesene Aufgabe gelöst hatte, deutet V. 4b an.

Die ethische Bedeutung des Buches läßt sich vielleicht am kürzesten dahin zusammenfassen, daß Jeremias mit demselben eine historisch festbegründete und darum recht wirksame Beleuchtung seiner einstigen Drohpredigt an das Haus Israel (Weissagebuch II, 19) erstrebte: „Denn du sollst einsehen und es mitansehen, daß es böse und bitter war, zu verlassen den Herrn, deinen Gott!"

## B. Das Doppelchronikbuch.

(Auch zwei Bücher Paralipomenon oder die Paralipomena.)

### §. 42.

I. Ziemlich das gleiche Thema, wie im Doppelkönigsbuche, jedoch mit unverkennbar anderer Tendenz, wird im Doppelchronikbuch behandelt. Der Stoff gliedert sich in 3 Teile:

a) 1. Chr. I—IX finden sich Geschlechtstafeln von Adam bis auf Zorobabels Nachkommen in der 6. Generation (1. Chr. III, 24) nach der M.; bis in der 11. nach den alten Übersetzungen. Doch nicht blos das Haus Davids und der Stamm Juda, auch die übrigen Stämme werden mit ihren Genealogien aufgeführt (c. IV—VIII); darunter werden der rituellen Wichtigkeit halber die Stammtafeln von Levi, respektive den Hohenpriestern fortgeführt bis auf Josedek (VI, 15), der ins Exil mitausgezogen war (während sein Sohn Jesus oder Josue an der Spitze der ersten Karawane unter Zorobabel heimkehrte, s. 1. Esdr. II, 2 und III, 2).

b) c. X — 2. Chr. c. IX reiht sich die Geschichte des noch einigen Reiches an und zwar des näheren eine kurze Geschichte Sauls (c. X); eine ausführlichere Davids (c. XI—XXIX, d. h. bis zum Schlusse des 1. Chronikbuches); sodann eine gleichfalls ausführlichere Geschichte Salomons (2. Chr. c. I—IX);

c) endlich 2. Chr. c. X—XXXVI folgt die Geschichte des getrennten Reiches Juda — mit Ausschluß Israels — von Roboam ab bis zum Exil, wobei noch der Eingang vom Freibriefe des Cyrus eine Stelle findet.*)

*) 2. Chr. XXXVI, 22 und 23 ist gleichlautend mit 1. Esdr. I, 1—3a incl.

Bezeichnend für die engen Beziehungen des Chronikbuches zum Königsbuche ist schon der Name Paralipomena = παραλειπόμενα oder παραλειπομένων sc. δέλτοι, nach dem heiligen Hieronymus (epist. ad Paulinum) so viel wie Auslassungen (praetermissae in regum libris tanguntur historiae) oder, wie es in der synopsis pseudoathanasiana heißt: „ἐπειδὴ παραλειφθέντα πολλὰ ἐν ταῖς βασιλείαις περιέχεται ἐν τούτοις sc. βιβλίοις," „da vieles, was in den Königsbüchern übergangen worden, hier Aufnahme erlangt." Nicht unpassend schlägt der heilige Hieronymus (prolog. galeatus) für das im Hebräischen früher ungeteilte Buch der דִּבְרֵי הַיָּמִים = Worte oder Buch der Tage den Titel: chronicon totius divinae scripturae vor, da ja die Chronik in der That mit Adam anhebt.

ad a) Unter den Geschlechtstafeln fehlt auch jene der Könige von Edom nicht (1 Chr. I, 35—54). Es lag dem Chronisten augenscheinlich daran, nachzuweisen, daß „keines von allen Worten des Herrn zu Boden gefallen", daß auch der Segen des Patriarchen Isaak über Esau (Genes. XXVII, 37; 40) nicht unerfüllt geblieben. Nicht ohne Grund wird — Levi natürlich ausgenommen — bei den übrigen Stämmen die Zahl der streitbaren Männer angegeben; um Streitigkeiten vorzubeugen, sollte bei den Heimgekehrten die Verteilung der öffentlichen Pflichten und Rechte thunlichst nach demselben Maßstabe geschehen, wie in der Zeit vor dem Exil. So bringt 1 Chr. IX, 3 sqq. ein Verzeichnis der vor dem Exile in Jerusalem seßhaft Gewesenen, (und 2 Esdr. XI, 4 sqq. zeigt in einem neuen Verzeichnisse der nach dem Exil in Jerusalem Angesiedelten, bis zu welchem Grade man den früher bestandenen Verhältnissen Rechnung trug. Aus 1 Esdr. II, 61 und 62; sowie 2 Esdr. VII, 64 und 65 wird ersichtlich, wie bei der Restauration diejenigen vom Priestertume ausgeschlossen wurden, welche ihre levitische Abkunft nicht durch Dokumente, die sie aus dem Exile zurückgebracht, erhärten konnten.)

ad b) Ohne sich bei den einzelnen Verirrungen Sauls lange aufzuhalten, schildert der Chronist nur dessen trauriges Ende als eine Folge seiner Abkehr von Gott (c. X). Mit sichtlicher Vorliebe verweilt er dafür bei David, dem theokratischen Fürsten κατ' ἐξοχήν. Ausführlichst verbreitet er sich in betreff der Übertragung der heiligen Lade, der bereits durch David noch getroffenen Vorbereitungen zum Tempelbau, der Organisation der Leviten u. s. w., in diesen Punkten das zweite Königsbuch vielfach ergänzend. Dagegen berichtet er nichts von Davids schwerer Sünde und den dunklen Schatten, welche an dieser Frevelthat hafteten. Ähnlich wird Salomons Weisheit und Gottesfurcht gepriesen; die Pracht des neuen Tempels und seine Einweihung geschildert, dagegen die Abtrünnigkeit des Königs und der Zerfall der Reichseinheit verschwiegen.

ad c) Indem der Chronist sichtlich eine paränetische Tendenz verfolgte, mußte er, um keine chronique scandaleuse zu schreiben, von der Geschichte des Nordreiches gänzlich absehen; hatte doch nicht einer von den zahlreichen Königen des Nordreiches eine theokratische Gesinnung an den Tag

gelegt. Desto häufiger bot sich ein Anlaß, unter diesem Gesichtspunkte bei den Königen des Südreiches die vorausgegangenen Königsbücher zu ergänzen. 2 Chr. XIV, 9 weiß von einem Feldzuge des Äthiopen Zara gegen den frommen Asa, der für den letzteren einen höchst rühmlichen Ausgang nahm. Ibid. c. XV ist es der Prophet Azarias, welcher den nämlichen König bestimmte, den Götzendienst im Lande abzuschaffen.

Ergänzend zur Geschichte des Josaphat trägt der Chronist (c. XVII, 7 sqq.) nach, wie dieser König Priester und Leviten abordnete, damit sie, die Torah in der Hand, das Volk im Gesetze unterwiesen; l. c. c. XX, 1 sqq. meldet er den wunderbaren Sieg, welchen derselbe König über die vereinigten Ammoniter, Moabiter und Edomiter in der Wüste Thekua, unweit Bethlehem, davontrug. — c. XXVI, 6 erzählt, wie der theokratische König Ozias siegreich gegenüber den Philistern bestand; aber als er übermütig geworden, nach der Räucherpfanne griff, mit dem Aussatze bestraft ward.[1]) — Ebenso erfährt man nur aus dem Chronisten (c. XXXIII, 11 sqq.), daß Manasses gefangen nach Babylon wanderte, das übrigens damals Provinzialhauptstadt des assyrischen Reiches unter Assarhaddon gewesen, und daß er gebessert aus jener Gefangenschaft heimkehrte. Im ganzen sind es überhaupt mehr als 40 Stellen, in welchen die letzten Königsbücher durch das Chronikbuch ergänzt werden.

II. Als mutmaßlicher Verfasser gilt Esdras, schon wegen der beregten Übereinstimmung des Schlusses vom Chronikbuche mit dem Anfange vom 1. Esdrasbuche.

Für die Annahme eines nachexilischen Verfassers beweist schon der Zusatz, welcher der Längenangabe (60 Ellen) des salomonischen Tempels beigefügt wird: „nach dem alten (hebr.) Maße." 2 Chr. III, 3. Mittlerweile war eben das babylonische Maß eingeführt worden. 1 Chr. XXIX, 7 erwähnt die M. (nicht auch die S., welche χρυσοῦς, $1^1/_2$ Dukaten an Wert und die V., welche solidi hat, im späteren Latein = Golddenare) gelegentlich der Tempelsteuer einer Münze אַדַרְכֹנִין, ohne ℵ προσθ. bei den Rabbinen דַּרְכוֹן, wofür sonst auch דַּרְכְּמוֹן = Dareikos, eine persische Goldmünze; auch dieser Umstand weist in die Zeit der Perserherrschaft, verbietet aber die Herabsetzung des Buches in die Griechenzeit (so viele Neuere, wie Bertheau[2]), Zöckler[3]) in den Kommentarien, welche die Abfassung zwischen 350 und 325 v. Chr. ansetzen); mit der Herrschaft der Griechen, d. h. mit dem Eroberungszuge Alexanders d. Gr., kamen die griechischen Münzen: Drachmen (und Talente) auch durch den Orient hin in Umlauf, wie sich aus den beiden Machabäer-

---

[1]) Den letzteren Zug (2. Chr. XXVI, 16 sqq.) meldet übrigens auch 1. Regg. XV, 5.

[2]) Die Bücher der Chronik, Leipzig 1854.

[3]) Die Bücher der Chronik, Bielefeld 1874.

büchern ergibt. Ein Anhaltspunkt endlich dafür, daß das Chronikbuch vor Nehemias (und in diesem Falle am wahrscheinlichsten durch Esdras) abgefaßt worden, liegt ohne Zweifel 1 Chr. XXIX, 19 vor, woselbst im Gebete Davids für den Tempel der Ausdruck בִּירָה gebraucht ist; das wäre sicherlich unterblieben, hätte Jerusalem in den Tagen des Verfassers bereits die von Nehemias laut 2 Esdr. VII, 2 aufgeführte בִּירָה im eigentlichen Sinne — ein Außenwerk an den Tempelvorhöfen — besessen (die Burg Baris, spätere arx Antonia, wurde ohnehin erst von dem Machabäer Johannes Hyrkan gebaut; s. Joseph. antiqq. XVIII, 4, 3).

III. Unter den zahlreichen Ausstellungen, welche man namentlich an einzelnen Stellen des Chroniktextes machte, mögen zwei näher berücksichtiget werden. 2. Chr. XX, 36 (die vereinigte Flotte des Josaphat von Juda und Ochozias von Israel ging nach Tharsis [Tartessus in Spanien], die Schiffe wurden in Asiongaber V. (Eziongeber M. am älanitischen Meerbusen [Arabien] gebaut) soll im Widerspruche stehen mit 3. Regg. XXII, 49 (Josaphat sandte Schiffe nach Ophir [im südlichen Arabien], welche bei Asiongaber Schiffbruch litten). Aber es ist willkürlich, die beiden Aussagen von einer Expedition zu verstehen; mag man ferner in der Stelle des Chronikbuches immerhin es auffällig finden, daß Schiffe, die nach Spanien zu segeln bestimmt waren, nicht auf einer Werfte des Mittelmeeres, sondern in Asiongaber gebaut wurden, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß die Schiffe durch den Kanal Seti's I. aus dem heeropolitanischen Meere in den Nil und von da in das Mittelmeer gelangen konnten; auch ist die Möglichkeit einer Umschiffung Afrikas keineswegs ausgeschlossen.*) Möglich auch, daß das Reisen nach Tharsis (die Säulen des Herkules der Grenzsaum der alten Welt!) im verallgemeinerten Sinne von Weitsegeln überhaupt zu nehmen ist.

Einen zweiten Widerspruch preßte man zwischen 3. Regg. XV, 32 (Krieg war zwischen Asa [von Juda] und Baasa [von Israel] alle ihre Tage) und 2. Chr. XIV, 1 („König wurde Asa, in dessen Tagen das Land Ruhe hatte 10 Jahre"), sowie XV, 19 („Krieg war nicht bis zum 35. Jahre des Reiches des Asa"). Doch gereichen auch hier die Berichte im Chronikbuche abermals nur zur Verdeutlichung der Angabe des Königsbuches. Das 35. Jahr des Reiches (ab 975) ist erst das 21. Jahr der Regierung des Asa (961 — 21 und 975 — 35 = 940). Und da nun

*) Herodot (gest. 408 v. Chr.) bib. IV. c. 42 berichtet wenigstens von Phöniziern, die unter dem Pharao Nekao vom roten Meere absegelnd und um Afrika herumsegelnd die Sonne zur rechten gehabt hätten (weil sie eben die Linie, den Äquator, passieren mußten). Er will nicht daran glauben, anderen aber gelte die Sache als ausgemacht. (ἔλεγον ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά, ἄλλῳ δὲ δήτεῳ, ὡς περιπλώοντες τὴν Λιβύην τὸν ἥλιον ἔσχον ἐς τὰ δεξιά). Dabei bleibt das Verdienst des Vasco de Gama ungeschmälert; die Kenntnis jenes Seeweges hatte sich so gänzlich verloren, daß er neuerdings entdeckt werden mußte.

erst im 36. Jahre des Reiches i. e. 939 Baasa den Asa mit Krieg überzog, welch letzterer allerdings zuvor einen glücklichen Krieg mit dem Äthiopen Zara bestanden hatte; so ist gewiß anzunehmen, daß Asa von 961—951, also mindestens 10 Jahre, der Ruhe genoß; sowie die Stelle im Königsbuche nun näher dahin erläutert ist, daß von 939—933 (dem Todesjahre des Baasa) die Streitigkeiten zwischen den beiden Nachbarkönigen „alle ihre Tage" fortwährten.

Noch geringfügiger sind die Schwierigkeiten, wenn 1 Chr. XXI, 25 David dem Jebusiter Ornan für das nachmalige Tempelareal 600 Sekel in Gold zahlt; nach 2 Regg. XXIX, 24 jedoch für die Tenne und Rinder nur 50 Sekel in Silber. Es kann ja sein, daß auch in der Stelle des Chronikbuches der Abschreiber ד mit dem Zahlenwerte 60 und ר mit dem Zahlenwerte 600 verwechselte; allein es ist denn doch auch einleuchtend, daß der Baugrund beträchtlich höher zu stehen kam, als die Ablösung einer Tenne nebst Zugehör.

2 Chr. XIV, 2 und ibid. XV, 17 bezüglich des Höhenkultes widerstreiten sich nicht. Asa that das Seinige zur Abstellung des Mißstandes; das Volk aber führte seine Anordnungen nicht aus.

Endlich 2 Chr. XXI, 12 wird man allerdings überrascht, daß von dem bereits entrückten Elias dem gottlosen Joram von Juda eine briefliche Strafweissagung überbracht wird, gewissermassen eine mémoire d'outre tombe. Indem aber selbst diese Stimme vom jenseits herüber auf das verstockte Herz des Königes keinen Eindruck machte, versteht man besser, weshalb der Heiland in der ergreifenden Parabel vom reichen Prasser dem armen Lazarus die Worte in den Mund legt: „Si Moysen et prophetas (die noch lebenden) non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent." (Luk. XVI, 31.)

IV. a) Der Verfasser benützte teils geschichtliche Quellen (die offiziellen Reichsannalen), teils prophetische Aufzeichnungen und zwar von Augenzeugen, so daß die Glaubwürdigkeit seiner Angaben schon hiedurch verbürgt wäre; und zwar sind es die Propheten: Samuel, Nathan, Gad, Achias, Addo (hebr. עִדּוֹ), Semeias, Jehu, Hanani und Hozai (חוֹזַי M.), auf welche er sich bezieht.

Das sprachliche Kolorit verrät gleichfalls den Charakter der nachexilischen, näher noch der persischen Zeit; so die Schreibweise דַּרְמֶשֶׂק statt דַּמֶּשֶׂק (Damaskus); der Gebrauch des Ethpaal für das Hithpaël; ein Parsismus ist der zuvor erwähnte Ausdruck בִּירָה — soviel wie pers. baru, sanskrit bura, griech. βάρις, die deutsche Ortsendung beuren = Burg, Kastell.

b) Das Chronikbuch entsprang und entsprach zunächst einem augenblicklichen Bedürfnisse, — der Regulierung des Besitzstandes der Heimgekehrten auf Grundlage des herkömmlichen Eigentumsrechtes (politische Tendenz); es sollte zeigen, daß auch das Exil den Zusammenhang mit den

Vätern der Verheißung nicht zu unterbrechen vermochte (didaktische Tendenz); es sollte namentlich den religiösen Sinn der Remigranten (Heimgekehrten) beleben (paränetische Tendenz); es sollte endlich auch noch etwaige Lücken des Königsbuches ergänzen (epithetische Tendenz).

Unter den 12 Büchern, welche nicht zur S. O. zählen, befindet sich auch das Chronikbuch. Dagegen sind die Lektionen der ersten Nokturn im comm. dedic. eccl. aus 2. Chr. c. VII (Salomons Tempelweihe) entnommen; desgleichen das offertor. der Messe am Kirchweihfeste aus 1. Chr. c. XXIX (Davids Gebet angesichts der Vorkehrungen zum Tempelbau).

ad IV. a) Eine besonders glänzende Bestätigung der (namentlich von de Wette, Beiträge zur Einleitung ins alte Test., I. Teil, Leipzig 1806) hinsichtlich ihres geschichtlichen Charakters so arg angegriffenen Chronik wurde ihr von seiten der Assyriologie zu teil. Das weit weniger verdächtigte Königsbuch weiß z. B. nichts von einer Wegführung des Manasses von Juda — durch einen assyrischen Fürsten und zwar nach Babylon (!), wie doch 2 Chr. XXXIII, 11 zu lesen. Und nun entzifferte Rawlinson eine Inschrift aus der Zeit des Assarhaddon, worin der Minasi sar Yahudi d. i. Manasses, König (Fürst) von Juda, ganz ausdrücklich als Vasalle des Assyriers aufgeführt wird; aber noch mehr — in den von Smith aufgehellten Inschriften des Assurbanipal, des Nachfolgers Assarhaddons, ist zwar der Name vor sar Yahudi nichtmehr leserlich, doch erkennt Schrader (a. v. a. O. S. 227 ff.; S. 238 ff.) als zweifellos an, daß auch hier an Manasses zu denken ist (S. 230), der von Assurbanipal der Freiheit zurückgegeben wurde. — Noch eine interessante Bemerkung Neteles[1]) möge hier Platz finden, soferne sie ein Bedenken zurückdrängt, welches bezüglich der prophetischen Quellen des Chronisten leicht aufsteigt. „Da aus der Art und Weise, in welcher die Chronik auf die 3 Werke von Nathan, Ahia (Ahias V.) und Jedi (Addo V.) — namentlich 2 Chr. IX, 29 — hinweist, ganz deutlich hervorgeht, daß diese zur Zeit des Verfassers der Chronik vorhanden waren; so kann man die Frage aufwerfen, warum diese (prophetischen!) Werke in den damals (durch Esdras, den Chronisten, s. allg. Einleitung) aufgestellten Kanon nicht aufgenommen wurden? (Antwort:) Als die ältere jüdische Geschichte durch das Exil zum Abschlusse gekommen war, genügte es für die damalige Zukunft, wenn der Zusammenhang der Heilsentwicklung mit der Vergangenheit durch die geschichtliche Übersicht, wie sie in den historischen Büchern des Kanons enthalten ist, nachgewiesen wurde; eine genaue Kenntnis der Einzelnheiten der abgeschlossenen Geschichte hatte für den auf das erwartete Heil gerichteten Blick nur ein untergeordnetes Interesse.“[2])

---

[1]) Kommentar zur Chronik, Münster 1872, S. 193.

[2]) Da, wie früher bemerkt, nur die dogmatische Integrität des Schriftschatzes gewährleistet ist, keineswegs die kritische, so wäre der Verlust derartiger Prophetenschriften

ad IV. b) Für die Bedeutung des Chronikbuches kommt jedenfalls noch die Frage in Betracht, weshalb dasselbe nicht gleich den früheren Geschichtsbüchern, wie Josue, Richter, Königsbücher unter den nebijm eingereiht wurde; sondern, was geradezu verblüffend wirkt, sogar hinter dem Doppelesdrasbuche, dem es doch schon des Inhaltes wegen vorausgehen müßte; kurz als das letzte Buch der sogenannten Hagiographen.

Was Keil (a. v. a. O. S. 434 ff.) über den Charakter der hagiographischen Geschichtsschreibung äußert, erscheint namentlich für das Chronikbuch unzutreffend, in welchem ja auf eine Reihe prophetischer Schriften Bedacht genommen ist; es erklärt namentlich nicht die Umstellung gegenüber den Esdrasbüchern. Hier scheint nur die Vergleichung mit der S., beziehungsweise mit dem Kanon der Alexandriner (wovon das Nähere in der allg. Einleitung) eine befriedigende Lösung zu geben. Dort — im alexandrinischen Kanon — folgen die historischen Bücher in der erwarteten Reihenfolge und begründen so die Vermutung, daß der palästinensische Kanon nichtmehr die ursprüngliche Ordnung bewahrt, vielmehr eine Deteriorierung erfuhr (cfr. §. 53).

## C. Das Doppelesdrasbuch.

(Richtiger das Buch Esdras und Buch Nehemias.)

### §. 43.

I. Als Fortsetzung zum Chronikbuche — Judas Geschichte weiterführend — stellen sich die beiden Bücher Esdras dar, wie die V. sie gewöhnlich nennt, während M. P. und S. richtig ein Buch Esdras und ein Buch Nehemias unterscheiden.

a) Das erste der beiden Bücher zerfällt wieder in 2 Teile:

α) Geschichte der ersten Karawane Heimkehrender unter Zorobabel oder (mit seinem pers. Namen) שֵׁשְׁבַּצַּר M.*) (Sassabasar V.) und Jesus oder Josue — 536. Von 534 ab Unterbrechung des Tempelbaues während 14 Jahren — bis 520; Vollendung desselben 515 (c. I—VI, wobei IV, 7—23 ein Hysteron-Proteron vorstellt gegenüber den Kap. V und VI).

β) Geschichte der zweiten Karawane Heimkehrender unter Esdras — 466 (im 7. Jahre des Artaxerxes I. Longimanus 473 bis

---

ähnlich zu beurteilen, wie der gleichfalls zu verlust gegangene Brief des heiligen Paulus an die Laodizeer, vorausgesetzt, daß dieser Brief nicht mit unserem Ephesierbrief zusammenfällt.

*) Nach Dieterici, der eine Korruption aus Scheschbanazar annimmt, wäre die Bedeutung „Feuerverehrer", in den Augen eines Parsen jedenfalls ein Ehrenname.

424) und seine Bemühungen um die Zurückführung geordneter Zustände (Auflösung von Mischehen mit Heidinnen) (c. VII—X);

b) das zweite Buch kann man als eine Monographie des Nehemias bezeichnen (c. I—XIII).

453 (im 20. Jahre Artaxerxes I.)*) hatte dieser hochgestellte Beamte am Hofe des Perserkönigs die Erlaubnis zur Heimkehr erhalten, um nun 12 Jahre lang — bis 441 — den (Priester) Esdras mit seinem (weltlichen) Arme kräftigst zu unterstützen. Als persischer Statthalter über Juda wußte er trotz äußerer (der Samariter Sanaballat V. und Genossen) sowie innerer Hindernisse (Hungersnot, Umtriebe von Wucherern) Jerusalems Ausbau und Befestigung mit Nachdruck zu fördern und zwar nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich (Bundeserneuerung am Laubhüttenfeste).

Schon 439 kehrte Nehemias ein zweitesmal von Susan (der Residenz der persischen Könige) nach Jerusalem zurück, um die schnell verletzte Ordnung wiederherzustellen.

ad a) α) Mit dem denkwürdigen Freibriefe des Cyrus (1. Esdr. I, 2—4) wird, wie natürlich, die Geschichte der Heimkehr aus der Gefangenschaft eröffnet. Angehörige von Juda, Benjamin und Levi, aber wohl auch Vereinzelte der übrigen Stämme (V. 5) machten von der erlangten Freiheit Gebrauch. Daß der diese erste Karawane leitende Sassabasar (V. 8) = Zorobabel,[1]) folgt aus dem Vergleich von III, 8 sqq. mit V, 2, 16. Es folgt ein Verzeichnis (c. II) derjenigen, welche von Babel aufbrachen, wogegen 2. Esdras c. VII, 6 sqq. jene aufgeführt sind, welche wirklich im Heimatlande ankamen. 42,360 (II, 64) Köpfe hatten sich an dem Aufbruche von Babel beteiliget. Alsbald (c. III) schritt der zurückgekehrte Hohepriester Jesus (Josue,) der Sohn des Josedek (und Enkel des Sarajas) zur Aufstellung eines neuen Brandopferaltars (der zu Baruchs Zeit errichtete mußte offenbar in Verfall geraten sein) und (V. 8) im zweiten Jahre nach der Ankunft zur Grundsteinlegung des Tempels. Aber gleichzeitig regten sich auch „die Feinde von Juda und Benjamin" (IV, 1) — nach V. 10 die Samaritaner — und gelang es ihnen, den Tempelbau bis in die Zeit des Darius (Hystaspes) ins Stocken zu bringen (V. 5 und V. 24). Nunmehr folgt eine Einschaltung (V. 6) — Klagen über die Juden seitens ihrer Gegner vor Assuerus = Xerxes und vor Artaxerxes (I.) (V. 7—23), wodurch auch der Weiterbau der Stadtmauern gehemmt wurde. Erst c. V wird an IV, 5 wieder angeknüpft und erzählt, wie über Bemühung der Propheten Aggäus und Zacharias die Juden mit neuer Begeisterung an die Wiederaufnahme des Tempelbaues gingen, und daher die Beamten des

*) Von 473—465 war Artaxerxes I. Mitregent seines Vaters Xerxes gewesen; von 465—424 Alleinherrscher.

[1]) Gegen Kaulen, Einleitung S. 208.

Perserkönigs (Darius) Nachforschung über die Erlaubnis des Cyrus zum Tempelbau anregten. Und nicht ohne Ergebnis. Gemäß VI, 2 fand sich zu Ekbatana das Originaldokument des Cyrus, worauf Darius das Erforderliche veranlaßte, und nun der Ausbau und die Einweihung im 6. Jahre des Darius (VI, 15) erfolgen konnten (521—6 = 515).

β) Uber die Zwischenzeit von 515—466 enthält sich das Buch näherer Angaben. Da — im 7. Jahre des Artaxerxes, mithin 466 (VII, 8) — machte sich von Babylon der gelehrte Priester Esdras auf — er heißt, wie Jesus, Sohn[1]) des (nach der Einnahme von Jerusalem 588 getöteten) Saraja V. — Der aramäische Wortlaut des huldreichen Ediktes, worin Artaxerxes dem Esdras an der Spitze einer zweiten Karawane heimzukehren gestattet, sogar für die Bestreitung des jüdischen Kultus eine Anweisung auf die Steuererträgnisse der Provinz Palästina gibt und die Aufstellung von Richtern für die Durchführung des mosaischen Gesetzes genehm hält (VII, 12—26), liegt bei. Wie aus der Liste (VIII, 1—14) erhellt, waren 1496 Männer, also einschließlich der Familien immerhin einige tausend Köpfe mit Esdras heimgezogen. Doch bei seiner Ankunft stieß derselbe auf arge Mißstände; sogar Priestersöhne und Leviten hatten sich heidnische Weiber genommen (IX, 1) und zum Schlusse des Buches wird ein Verzeichnis jener angefügt, welche Esdras zur Entlassung ihrer Frauen genötiget hatte (X, 18—43).

ad b) Esdras war zwar ein Mann des Gebetes und der Frömmigkeit; allein es gebrach ihm an jener ausdauernden Thatkraft, wie sie dem Nehemias eignete, dem Mundschenken des Artaxerxes (Makrocheir = Longimanus), der 13 Jahre später als Esdras — nämlich im 20. Jahre des Artaxerxes, also 453 — nach Jerusalem ging und in der Eigenschaft eines persischen Statthalters über Juda (2. Esdr. V, 14) den Aufbau der von Esdras (cfr. 1. Esdr. IV, 12) kaum begonnenen Mauern in Angriff nahm. Zum dauernden Gedächtnis bewahrt c. III den Anteil, welchen die hervorragendsten Bewohner Jerusalems im einzelnen an dem Werke hatten, bei welchem Nehemias allen voranleuchtete (c. IV). Als die Not jener Tage von Wucherern gewissenlos ausgebeutet wurde,[2]) konnte er entgegenhalten, wie er selbst auf sein Gehalt als Statthalter verzichtet habe (c. V, 14). Fünfmal (VI, 5) gedachte Sanaballat (ein Moabiter) im Bunde mit Tobias (einem Ammoniter) und Gosea (einem Araber) den Nehemias in einen Hinterhalt zu locken; sogar falsche Pro-

[1]) Offenbar in dem erweiterten Sinne von Nachkomme; jedenfalls war hienach Esdras ein Aaronite. VII, 5 heißt er nur כֹּהֵן רֹאשׁ, nicht כֹּהֵן הַגָּדוֹל; (in der V irrig sacerdos ab initio). Er war daher nur Stellvertreter des Hohenpriesters. Nach (Josues) Jesus Tod bekleideten zwar in den Tagen des Esdras und Nehemias Joakim und Eliasib das Hohepriestertum (cfr. Nehemias XII, 19); wenn aber gleichwohl von einem Anteile derselben an der Wiederherstellung des Kultus nichts berichtet wird, so erklärt sich das wohl bei ihrer aus Nehemias XIII, 7 zu erschließenden antitheokratischen Gesinnung.

[2]) Sie hatten gemäß V, 11 12% gefordert.

pheten (Semaja V. 10) und Prophetinnen (Noadja V. 14) ließen sich als Werkzeuge gebrauchen; dennoch Nehemias überwand siegreich jedes Hemmnis. In einem Sabbatjahre (452) am Laubhüttenfeste, veranstaltete Esdras — unterstützt von Nehemias — eine öffentliche Gesetzeslesung (c. VIII), woran sich eine feierliche Bundeserneuerung mit Jahve anschloß (c. IX), sowie ein neues Bundesstatut (c. X). Das Sabbatjahr sollte fortan gewissenhaft gehalten (X, 31), die Tempelsteuer auf ein Drittel des neuen babylonischen Sekels festgesetzt werden (V. 32). Sehr zutreffend heißt Haneberg[1]) c. XI und XII des 2. Esdrasbuches „eine Art von Buch Josue nach dem Exile"; wird ja darin Bericht erstattet von der Austeilung und Besitzergreifung des heiligen Landes, als man zum zweitenmale den Boden Kanaans betreten hatte. Es wird eine Statistik der Bewohner Jerusalems gegeben (XI, 1—24); ferners eine Statistik der jüdischen Bevölkerung in den übrigen Städten Judas und Benjamins (V. 25—36); sodann eine Liste der Priester und Leviten, welche neuerdings in Kanaan sich angesiedelt (XII, 1—26). — Vielleicht in Form eines Nachtrages wird die feierliche Einweihung der Mauern Jerusalems beschrieben (V. 27—43); die Entrichtung des Zehnten und die Ausschließung der Moabiter und Ammoniter — wohl im Hinblick auf die Umtriebe des Moabiters Sanaballat und des Ammoniters Tobias — neuerdings eingeschärft (V. 44 — XIII, 3). — Während der Abwesenheit des nach 12jährigem Aufenthalte nach Persien zurückgekehrten Nehemias (XIII, 6) hatten sich indes alsbald neue Unregelmäßigkeiten eingestellt. Der Hohepriester (!) Eliasib hatte seinem Schwager — dem Ammoniter Tobias — einen Teil des Tempels als Verkaufsmagazin eingeräumt (XIII, 5, 8 sqq.); neue Sabbatschändungen waren vorgekommen, die Speisegesetze außer acht geblieben, die Eheverbote Heidinnen gegenüber übertreten worden; ja ein Enkel des Hohenpriesters Eliasib war der Schwiegersohn des samaritanischen Statthalters, des mehrerwähnten Moabiters[2]) Sanaballat, geworden. Begreiflich, daß Nehemias auf die Kunde von solchen Rückfällen baldigst zurückkehrte, um rasch und energisch Wandel zu schaffen (XIII, 4—34).

II. Als Verfasser des ersten Buches ist zweifellos Esdras festzuhalten (dessen Gedächtnis die Kirche am 13. Juli ehrt); als Verfasser des zweiten ebenso sicher Nehemias.

Beide Bücher wurden, wie jetzt nur noch in der V. geschieht, ehedem unter dem einen Namen Esra (M. עֶזְרָא = Hilfe) aufgeführt; so von Josephus (contra Apionem I, 8), im Talmudtraktate baba bathra fol. 14, 1; von Origenes bei Euseb. h. e. VI, 25 u. s. f. Aber hieraus folgt so wenig, daß Esdras nun als Verfasser des ganzen Doppelbuches anzusehen wäre, als

---

[1]) Geschichte der biblischen Offenbarung[4] S. 520.

[2]) Wenn er hier XIII, 28 ein Horoniter heißt, so wollte damit nur gesagt sein, daß er in dem damals samarat. Flecken Bethoron zumeist sich aufgehalten.

Samuel der Verfasser beider so häufig mit seinem Namen geschmückten Bücher sein kann. Bei Esdras wäre es immerhin möglich, daß er trotz des 2. Esdr. XII, 22 erwähnten Jeddoa (hebr. יַדּוּעַ), der nach Josephus antiqq. XI, 8, 4 ein Zeitgenosse Alexanders d. Gr. gewesen, auch der Verfasser dieses zweiten Buches war; vorausgesetzt freilich, daß er ein patriarchalisches Alter erreicht haben würde.[1]) Indes versichert der heilige Hieronymus (ep. ad Paulinum), daß die Juden doch schon zu seiner Zeit das Buch Nehemias vom Buche Esdras unterschieden, gewiß aus keinem anderen Grunde, als weil die Überlieferung das eine Buch dem älteren Esdras als Verfasser beilegte, das andere dem beträchtlich jüngeren Nehemias. Was 2. Esdr. c. XIII von den Zuständen in Jerusalem berichtet wird, scheint doch vorauszusetzen, daß Esdras damals nichtmehr am Leben gewesen.[2]) Andererseits bürgt für das skripturistische Interesse des Nehemias überhaupt 2. Machabb. II, 13.

III. Hauptsächlich die Genealogie 2. Esdr. XII, 1—26 wird wegen Erwähnung des vorher genannten Jeddoa, welcher nach Josephus die Begegnung mit Alexander dem Großen hatte, als ein späteres Einschiebsel angesehen; übrigens ohne zureichenden Grund, woferne man an Nehemias als Verfasser des nach ihm benannten Buches festhält.

Die 1. Esdr. c. VII, 6, 10 von Esdras ausgesagte Charakteristik, wonach derselbe ein סֹפֵר מָהִיר = ein gewandter Schriftgelehrter (in der V. minder gut: scriba velox) gewesen, wurde von manchen Kritikern als „eitle Ruhmredigkeit" verurteilt, weshalb der in Rede stehende Passus dem Esdras abzuerkennen wäre. Allein sie enthält nur eine schlichte Wahrheit und erweist sich als die notwendige Begründung, weswegen der König gerade dem Esdras die Rückkehr an der Spitze einer Karawane bewilligen wollte (cfr. l. c. V. 12). Wenn ferners den Bibelabschreibern schuld gegeben wird, „daß der Anfang von 2. Esdr. VIII, 1 aus 1. Esdr. III, 1 wiederholt ist;"[3]) so muß dagegen doch bemerkt werden, daß die beiden Stellen nur ähnlich, keineswegs gleichartig sind.

IV. a) Für die Verlässigkeit des Textes zeigt vor allem die Aufnahme mehrerer Urkunden in der Grundsprache. Es sind deren sechs: 1) eine Vorstellung persischer Beamten an Artaxerxes, die Mauerarbeiten der Juden zu hemmen; 2) die darauf erflossene, verbietende Antwort des Königs; 3) eine Anfrage anderer persischer Beamten bei Darius Hystaspis, betreffs der von Cyrus gegebenen Erlaubnis des Tempelbaues; 4) der Stiftungsbrief des Cyrus hinsichtlich des Tempelbaues, wie sich derselbe

[1]) So ist Kaulen, Einleitung S. 213, nicht abgeneigt, dieser Ansicht beizutreten.
[2]) So urteilt auch Neteler im Kommentar zu Nehemias S. 62.
[3]) S. Kaulen a. a. O. S. 212.

im königl. Archive zu Ekbatana*) vorgefunden; 5) die Genehmigung des Darius Hystaspis zur Fortsetzung des Tempelbaues (diese fünf von 1. Esdr. IV, 8 — VI, 12);**) endlich 6) der Reiseferman, den Artaxerxes I. dem Esdras ausgestellt (l. c. VII, 12—26).

b) Die Stelle 2. Esdr. IV, 17 („mit der einen Hand führte der Bauende sein Werk weiter, mit der anderen hielt er das Schwert") läßt sich leicht im moralischen Sinne beziehen auf die Notwendigkeit, positiv (erbauend) und negativ (abwehrend) sein Heil zu wirken.

In liturgischer Hinsicht dient 2. Esdr. c. VIII (Feier des Laubhüttenfestes durch Esdras unter Nehemias, verbunden mit Gesetzeslesung) als 2. Lektion am Mittwoche der Herbstquatember — Aufforderung zur Freude über die wiederhergestellte hierarchische Ordnung in Israel (Beziehung auf die Ordinanden); in festo SS. Philippi et Jacobi (1. Mai) lautet der Introitus aus 2. Esdr. IX, 27: „Clamaverunt ad te, Domine" — dankbare Erinnerung an die göttlichen Führungen Israels. (Jakobus Minor in specie der Apostel Israels.)

ad IV. a) Zahlreiche, in vielen Fällen mangels der kritischen Hilfsmittel nicht mehr zu verbessernde Schreibfehler, zumal in den Eigennamen, müssen zugestanden werden. Die verschiedenen Genealogien in beiden Büchern bedingen eine so ungewöhnliche Häufung von Namen, daß man die beiden Bücher ebenso gut „das Buch der Namen" betiteln dürfte, wie das 4. Buch Mosis bekanntlich das Buch „der Zahlen" heißt. — An sonstigen Verstößen in der Massorah mögen etwa berührt sein: 1. Esdr. IV, 13 dürfte das aramäische ἅπ. λεγομ. אַפְּתֹם vermutlich in die zwei Partikeln אַף תֹּם auseinandergelegt werden = hebr. אַף שָׁם = auch dort. Man müßte als stillschweigenden Gegensatz ergänzen: (wie im Norden [Persien] so häufig die Abgaben nicht beizutreiben sind) — so „auch dort" im Süden (Palästina), falls Jerusalem als Mittelpunkt der Aufwiegler gebaut werden dürfte; 2. Esdr. IV, 11 M. (V. 17 nach der Abteilung der V. und S.) ist statt עֹמְשִׁים = tragende = עֹמְסִים wegen des ἐν ὅπλοις der LXX, mehr noch wegen des Kontextes mit dem vorangehenden Verse, vielmehr עֲרֻכִים = bewaffnete zu lesen.

Nachdem im 1. Esdrasbuche IV, 2 zum erstenmale das feindselige Benehmen des samaritanischen Mischlingsvolkes gegen die Juden erkennbar hervortritt; mag wohl die Frage sich aufdrängen, ob auch die Assyriologie von einer Transportation heidnischer Bevölkerung in das evakuierte Nordreich zu berichten weiß. Und in der That, übereinstimmend mit obigem Citate, meldet eine Cylinder-

*) Daselbst, dem Hangmatana der Inschriften, war die Sommerresidenz der persischen Könige, während die Winterresidenz Susa (Susan) am Euläus war.

**) Aramäisch ist auch noch der Bericht (VI, 12—18) über die Ausführung des königlichen Willens und die Feier der Tempelweihe; dagegen ist der Bericht über die sich anschließende Pesachfeier (VI, 19—22) wieder hebräisch gehalten.

inschrift Assarhaddons, dieser König sei in das Land der Chatti (Syrien — mit Einschluß von Phönizien und Palästina) eingedrungen und habe einen Wechsel der Bevölkerung veranlaßt.[1])

Im Buche Nehemias (2. Esdr. I, 1) tauchen zum erstenmale einige aramäische Monatsnamen auf. Eine in Ninive aufgefundene Monatstafel[2]) bestätiget, daß jene Namen nicht, wie man bisher oft vermutete, persischen, daß sie vielmehr assyrisch-babylonischen Ursprunges seien.

b) Die bedauerliche Zerrüttung der staatlichen und kirchlichen Verhältnisse, wie sie das Doppelesdrasbuch schon bald nach der Reorganisation durch Zorobabel und Jesus als wiedereingerissen schildert, mag befremden. Nach der Krisis des Exils hätte eine raschere Gesundung und Kräftigung erwartet werden mögen. Aber um so größer erscheinen die Verdienste des Esdras und Nehemias. In dem harmonischen Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Gewalt beruhte auch damals, wie zu jeder Zeit, die Rettung der Gesellschaft. Und indem der Vertreter der einen, wie der anderen Machtsphäre seine nicht leichte Aufgabe voll erfaßte und löste; strahlen sie beide — Esdras wie Nehemias — als leuchtende Charakterbilder in der nachexilischen Geschichte Israels.

Auffällig erscheint noch, weshalb der König und die Königin (2. Esdr. II, 6) der Perser in einer nahezu familiären Weise mit Nehemias verkehren. Diese im Buche selbst nicht näher begründete Eigentümlichkeit verliert jedoch alles Auffällige, wenn man aus dem Estherbuche erfährt, wie eine Israelitin von Assuerus — nach allgemeiner Annahme Xerxes I. — zur Gemahlin erhoben ward, so daß Artaxerxes I. der Sohn einer israelitischen Mutter — der Esther — gewesen.

## D. Das Buch Esther.

### §. 44.

I. Einen Einblick in die Lage jener assyrisch-babylonisch Exilierten, welche von dem Freibriefe des Cyrus keinen Gebrauch machten, verstattet das Estherbuch. Dessen Inhalt erscheint jedoch in der heutigen hebräischen Textesgestalt gegenüber der griechischen (beziehungsweise lateinischen) Darstellung derart verstümmelt,*) daß hier vor allem eine Zusammenstellung der im Unterschiede vom protokanonischen Texte sogenannten deuterokanonischen Bestandteile sich geboten erweist.

---

[1]) S. Schrader a. v. a. O. S. 244 und 245.

[2]) Vgl. Schrader S. 247/8; interessant ist, daß der Monat Marcheschwan im assyrischen arach samna = 8. Monat, entsprechend dem hebr. jerach sch°monah heißt; augenscheinlich hat auch das entstellte marcheschwan keine andere Bedeutung; wenigstens im kirchlichen Jahre ist er der 8. Monat.

*) Vgl. Neteler, Kommentar S. 137—149.

Es sind das:

1) Der Traum des Mardochäus (S. c. I; V. c. XI und XII, 1—5);
2) das Edikt des Aman (S. c. III, 13; V. c. XIII, 1—7);
3) das Gebet des Mardochäus und der Esther (S. c. IV, 17; V. c. XIII, 8—18, respektive c. XIV);
4) die Audienz der Esther bei Xerxes (S. c. V, 1 und 2; V. c. XV, 4—19);
5) der Brief des Mardochäus (semit. Mordechai, Merodach) im Auftrage des Königes*) (S. c. VIII, 13; V. c. XVI);
6) Deutung des Traumes (sub 1) und Einsetzung des Purimfestes (S. c. X, 3; V. c. X, 4—13).

Diese eben genannten 6 Partien hinweggedacht, wie sie denn im heutigen hebräischen Texte wirklich fehlen, — trifft zu, was die Kritik am Estherbuche bemängelt, daß darin nicht einmal der Name Gott vorkommt; daß es als ein pur nationales, aller religiösen Elemente entkleidetes Schriftstück sich darstellt; daß es einzig den Patriotismus des Mardochäus verherrlichet.

Nach der S. zu anfang des Buches hatte der Benjaminite Mardochäus, der im Zusammenhange mit der Erhöhung seiner Nichte Esther = Stern (vormals Edissa = Myrte) zur Königin gleichfalls ein Amt am persischen Hofe zu Susan erlangt hatte, ein bedeutungsvolles Traumgesicht von zwei sich bekämpfenden Drachen und einer Quelle, die rasch zum Strome anschwoll, darin die Sonne sich spiegelte. Damit war, ihm selbst noch unverständlich, seine eigene Bedeutung wie die seiner Nichte für das im Umfange der persischen Monarchie zerstreute Judenvolk gesinnbildet. Als nämlich Assuerus (Xerxes) seine Gemahlin Vasthi wegen ihres Hochmutes verstoßen — im 3. Jahre seiner Regierung (485 — 3 = 482) (I, 3) und geraume Zeit später, im 7. Jahre (485 — 7 = 478) (II, 16) die Hebräerin Esther zur Gemahlin sich erkoren hatte, veranlaßte die Beförderung ihres Oheims Mardochäus (II, 21 nach der S.) die Unzufriedenheit zweier persischer Großen,[1]) welche sich gegen das Leben des Königs verschworen, was durch Mardochäus zur Anzeige gebracht wurde. Inzwischen hatte der König einen gewissen Aman zu seinem Günstling erhoben, der mit der ungebührlichen Forderung, vor ihm das Knie zu beugen, auf den

---

*) Derselbe heißt bei den LXX und in der V. unrichtig stets Artaxerxes; die V. folgte hier (bei den deuterokanon. Stücken) dem griechischen Übersetzer Lysimachus, welcher das Achaschwerosch = Assuerus (s. den protok. Teil von Esther) mit artachschaschta identifizierte und demgemäß mit Artaxerxes gab. Assuerus ist hier, wie bei Daniel, nomen appell. und gilt vielmehr von Xerxes.

[1]) Bagathan, בִּגְתָן = pers. bagadana = Gottesgabe (Theodor); und Thares, תֶּרֶשׁ = pers. teresch = finster, streng.

Widerstand des Mardochäus stieß. Die persönliche Abneigung wider Mardochäus verleitete ihn, vom Könige einen Vernichtungsbefehl wider dessen sämtliche Glaubensgenossen — die Juden innerhalb der Grenzen des Perserreiches — auszuwirken (im 12. Jahre des Königs, 485 — 12 = 473) (c. III, 7). In dieser Bedrängnis richteten Mardochäus und Esther (nur nach dem S.-Texte IV, 17) glühende Gebete nach oben. Gegen den Befehl des Königs wagt Esther unangemeldet vor demselben zu erscheinen (nur nach dem S.-Texte V, 1 und 2), setzt sie ihr eigenes Leben aufs Spiel für die Rettung ihres Volkes. Noch schürzt sich der Knoten. Als Aman neuerdings des Mardochäus ansichtig geworden, läßt er auf Zureden seines Weibes Zares und seiner Freunde einen Galgen aufrichten, um den verhaßten Gegner daran aufzuhängen. Doch mit c. VI tritt die Wendung ein. In einer schlaflosen Nacht befiehlt der König, ihm aus den Reichsannalen vorzulesen. Er wird darauf geführt, daß Mardochäus für die Anzeige der Verschwörung seinen Lohn noch nicht empfangen. Aman muß jetzt wider Willen zur Erhöhung des Mardochäus beitragen. Esther enthüllt dem Könige die Intriguen des leidenschaftlichen Feindes, der gegen seinen königlichen Gönner selbst treulos geworden und nun an dem für Mardochäus errichteten Galgen aufgehängt wird (c. VII). Mardochäus rückt an seine Stelle vor, und ein neues Edikt des Königs (nur S. VIII, 13 mitgeteilt) gestattet den Juden, an ihren Feinden Rache zu nehmen. Zur Erinnerung daran, daß im Monate Adar, den Aman für die Vernichtung der Juden nach dem Lose (pers. pur) bestimmt hatte, die Lose (purim) wechselten und nun die heidnischen Feinde den Untergang fanden, wird ein Fest der Lose = Purimfest gefeiert. Mit der Bestimmung der jährlichen Erneuerung dieses Festes und der Deutung des ursprünglichen Traumbildes, wonach die beiden kämpfenden Drachen Aman und Mardochäus, die zum Strome angeschwollene Quelle aber Esther bezeichnet (nur nach der S. c. X), schließt das inhaltsreiche Buch. In der V. hat es 16 Kapitel (gegenüber 10 in der M., P. und S.), weil die V. in 6 Kapiteln eine Übersetzung der 6 deuterokanonischen Stücke aus der S. nachträgt.

II. Der den berichteten Ereignissen wahrscheinlich ziemlich gleichzeitige Verfasser gibt sich nicht näher zu erkennen; ohne Zweifel standen ihm Aufzeichnungen des Mardochäus und andere Quellen (wie z. B. persische Geschichtsbücher) zu gebote.

Aus der Art der Erzählung (IX, 20; 23—27) geht jedenfalls hervor, daß Mardochäus als Verfasser des Estherbuches nicht angesehen werden will. Die genaue Schilderung der Hoffestlichkeit (I, 4 sqq.); die Nennung der königlichen Eunuchen (I, 10), sowie der zehn Söhne des Aman (IX, 7—10) führt zu der Annahme, daß der Verfasser den berichteten Ereignissen nicht ferne gelebt, daß er gegenteils unter dem frischen Eindrucke des noch zu seiner Zeit oder nicht lange früher Vorgefallenen seine Zusammenstellungen gemacht habe. Auf Persien als des ungenannten Verfassers Aufenthaltsort weist auch die Unterlassung der

an sich doch so naheliegenden Bezugnahme auf Jerusalem; das unverkennbar auffällige Hervortreten der Siebenzahl, so bei den königlichen Eunuchen I, 10; bei den königlichen Räten I, 14; bei den Dienerinnen der Esther II, 9 u. s. f.; persische Wörter wie I, 3 der Ausdruck פַּרְתְּמִים für Große, Magnaten — im Pehlewi — dem Persischen der Sassanidenzeit — partom, sanskrit prathama, griech. πρῶτος; oder VIII, 10 אֲחַשְׁתְּרָנִים, ein ἅπ. λεγ., die herrschaftlichen (sc. Pferde) vom altpers. Kschatra = Herrschaft — eine Adjektivbildung. Diese gewichtigen inneren Gründe unterstützt auch das Zeugnis des Josephus (contra Apionem I, 8), wogegen die Vermutung Neuerer (Bertheau z. B. in seinem Kommentar, Leipzig 1862), als wäre die Abfassung erst in die ptolomäisch-seleucidische Periode herabzusetzen, nicht bestehen kann.

III. Die allerdings unbestreitbare, durchgreifende Abweichung des masorethischen vom Septuagintatexte erklärt sich wohl am ungezwungensten aus der Annahme, es sei der gegenwärtige hebräische (ex hypothesi protokanonische) Text durchaus nicht der leider verlorengegangene Originaltext, vielmehr ein durch (natürlich nicht inspirierte) Rabbinen für das nationale Purimfest aus dem (damals noch vorhandenen) Originale angefertigter Festtext, in welchem alle religiösen Elemente ausgetilgt wurden, soferne Purim ja kein religiöses, sondern lediglich ein politisches Fest ist. Daß aber das kanonische, inspirierte Estherbuch von den palästinensischen Juden nicht nach seinem wahren Werte geschätzt wurde, erklärt sich am leichtesten daraus, daß dasselbe erst ans Licht trat, als der palästinensische Kanon durch Esdras bereits geschlossen war (vgl. allg. Einleitung, §. 53). Daher ist nun im gegebenen Falle die LXX-Übersetzung als Reproduktion des ursprünglichen Textes anzusehen. Die übrigens unbedeutenden Abweichungen der V. hinwieder von der S. erklären sich daraus, daß Hieronymus die M. übersetzte, dann aber erst aus der S. das Fehlende mit viel Selbstständigkeit hinzufügte.

In lichtvoller Ausführung behandelt Neteler in der Einleitung zum Kommentar des Estherbuches (S. 138—149) dies Verhalten der Synagoge gegen dasselbe. Aus der Tosifta iadaim II (d. h. aus dem Supplement zu dem Mischnahtraktate dieses Namens) geht hervor, daß die jüdische Synode zu Jamnia um das Jahr 98 n. Chr. neben anderen im Kanon vorhandenen Büchern auch das Estherbuch verwarf. Da nun aber die jüdische Bevölkerung an dem althergebrachten[1]) Purimfeste und an der mit ihm zusammenhängenden Purimfestschrift hing; so blieb dem Synedrium kein anderer Ausweg, als eine zweite Purimfestschrift (vgl. Neteler's Bemerkung zu Esther IX, 29 der אִגֶּרֶת הַפֻּרִים הַשֵּׁנִית = der zweiten Purimschrift — ein Ausdruck, der

[1]) Versichert ja auch schon 2. Mach. XV, 37 die Feier der *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*.

im griechischen Texte folgerichtig fehlt) zu fertigen, worin der religiöse Charakter des Festes und der Schrift völlig zurücktrat.[1]) Eine, wie er selbst meint, „etwas wunderliche Hypothese" vertritt dagegen der Rabbiner Bloch in seiner 1877 erschienenen Abhandlung über Esther; er wähnt, das Büchlein sei zur Rechtfertigung der Griechenfreunde — gegenüber den Machabäern geschrieben. Deswegen komme der Name Gottes — nämlich im derzeitigen hebräischen Texte — nicht ein einzigesmal vor. Das Beispiel der Esther solle die Ehe mit Heiden rechtfertigen (!). Das Purimfest solle der von den Machabäern eingesetzten chanukkah (Gedächtnis an die Tempelreinigung durch Judas Makchabäus) ein Paroli bieten (!). Als späterhin die (entarteten) Hasmonäer (= Machabäer) sich mit der sadduzäischen Partei verbauden, sei es den Pharisäern (!) gelungen, das Estherbüchlein in den Kanon zu bringen, um dadurch die Bedeutung der Hasmonäerkämpfe gegen die Syrier abzuschwächen.[2])

An Schwierigkeiten beziehungsweise Verstößen wider die Wahrheit machte man geltend, daß Aman (hebr. הָמָן; aber der Name ist wohl kaum semitisch) gemäß VIII, 18 der S. die Herrschaft der Perser den Macedoniern habe in die Hände spielen wollen; daß Aman selbst ein Macedonier heißt. Aus XVI, 10 der V. geht jedenfalls hervor, daß Aman kein Perser war; daß er aber zu einem Macedonier gemacht wird, ist sichtlich auf einen Übersetzungsfehler[3]) des Griechen zurückzuführen, der das אֲגָגִי des Grundtextes nicht verstehend in seiner Übersetzung schwankt und es nun bald, so III, 1 — durch *Βουγαῖος* gibt, bald, wie angegeben, durch *Μακεδών*. Josephus antiqq. XI, 6, 5 erklärte es durch Amalekiter, offenbar unter dem Einflusse von 1 Regg. XV, 9. Allein wahrscheinlich ist an ein Agag in Medien — gegen das kaspische Meer hin — zu denken. (Oppert, inscriptions Assyriennes p. 25.)

Namentlich Nöldecke (alttestamentl. Literatur, S. 81 ff.) urteilt sehr ungerecht über manche im Estherbuche vorgetragenen Thatsachen. So findet er die von Mardochäus dem Aman verweigerte Proskynesis ganz unzukömmlich, ja schlechthin unmöglich, ohne zu bedenken, wie Mardochäus gerade in seinem Gebete (S. IV, 17; V. XIII, 12—14) — also in einem der sogenannten deuterokanonischen Teile — vor Gott versichern darf, er habe gewiß nicht aus Stolz jene Ehrenbezeigung versagt; er wäre vielmehr bereit, die Fußtapfen jenes übermächtigen Aman um des Heiles seines Volkes willen zu küssen; aber

---

[1]) Jetzt ist Purim bei den Juden zu einem Karneval herabgesunken, dem allerdings, wie dem Beiram der Moslemin, ein Fasten vorangeht.

[2]) Gegenteils möchte aus der Thatsache, daß Melito von Sardes (um 170 n. Chr.) im hebr. Kanon Esther vermissen läßt, wogegen Origenes das Buch vorfindet, unwiderlegbar hervorgehen, daß zwischen dem 2. und 3. Jahrhunderte n. Chr. der jetzige hebr. Esthertext durch das Synedrium redigiert worden sei.

[3]) S. Langen, die deuterokanon. Stücke des B. Esther, Freiburg 1862. S. 54.

er habe nicht die Gott allein gebührende Anbetung einem Menschen erweisen dürfen. Es handelte sich folglich damals nicht um eine sonst unbedenkliche Huldigung, sondern um einen Akt der Idololatrie. Umgekehrt preist er die Vasthi, daß sie in berechtigtem Zartgefühle der Aufforderung des Königs widerstand; verurteilt er die Esther, daß sie gegen alles weibliche Gefühl die Ermordung der Feinde Israels gefordert habe. Nun beweist aber gerade die Stelle I, 8, daß der Vasthi durchaus nicht zugemutet war, in einem Kreise Betrunkener zu erscheinen, andererseits kann das Begehren der Esther sicher nicht strenger beurteilt werden, als das analoge Verlangen des Elias bezüglich der Baalspfaffen — und doch weiß Nöldecke den Elias nicht genug zu feiern, Esther nicht genug zu lästern.

IV. a) Vom Sprachgebrauche und Zusammenhange als inneren Gründen abgesehen bekundet als äußerer Zeuge Herodot in seiner ἱστορία an vielen Stellen, z. B. III, 31 (Despotismus der Perserkönige); VII, 8 (nach glücklicher Beendigung eines ägyptischen Feldzuges wird der griechische Feldzug von Xerxes beraten — mit letzterem hängt augenscheinlich die c. I des Estherbuches gemeldete allgemeine Einladung zusammen); VIII, 98 (das Institut der Eilboten in der persischen Postverwaltung) die Richtigkeit der Angaben des Textes. Zur Schilderung des Königspalastes von Susa läßt sich vergleichen Loftus, travels and researches in Chald. and Susiana. London 1875, p. 335 sqq.

b) Das Buch zeugt recht auffällig für das Eingreifen der göttlichen Vorsehung.

Esther ist namentlich in Gemäßheit der Angaben in den sogenannten deuterokanonischen Stücken — ein Typus Mariens und zwar sowohl der allvermögenden Fürsprecherin (V, 3), als auch der allein unbefleckt empfangenen Jungfrau (V. XV, 13). (St. Bernhard.)

S. O. ist Buch Esther in domin. V. sept.;

in feria IV. p. dom. II. in quadr. wird in der Epistel (Esther c. XIII — Gebet des Mardochäus) um Erhöhung des Volkes Israel gefleht — im Evangelium Matth. c. XX — von der Mutter der beiden Zebediden um die Erhöhung ihrer Söhne;

ebenso ist in domin. XXI. p. pentecost. der Introitus aus Esther c. XIII;

in domin. XXII. p. pentec. das Offertorium aus Esther c. XIV (Gebet der Esther) genommen;

sehr passend dient in der Votivmesse contra paganos als Epistel Esther c. XIII (Gebet des Mardochäus um Schutz wider die von seiten der Heiden her drohende Unterdrückung).

ad IV. a) Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß dem אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ das Khsyarsa der Keilinschriften entspricht; vermutlich wurde früher אַחְשׁוֹרוֹשׁ punk-

tiert, woraus sich das Asswerus = Assuerus der V. hinlänglich erklärt. Das א im Hebräischen ist das sogenannte א *προσθετικὸν*, deshalb hier gesetzt, weil hebräische Wörter nicht mit zwei Konsonanten anzufangen pflegen. Demnach ist nur Xerxes, nicht das unverständige *Ἀρταξέρξης* des griechischen Übersetzers, dem אַחַשְׁוֵרוֹשׁ angemessen. Für die Richtigkeit des griechischen Textes im Übrigen beweisen die häufigen Citate bei den Vätern der griechischen Zunge. Der römische Klemens bezieht sich (ep. 1me ad Corinth c. LV) auf die *τελεία κατὰ πίστιν Ἐσθήρ*; ebenso gedenkt der alexandrinische Klemens (stromm. IV, 19) der *τελεία πρὸς τὸν θεὸν δέησις Ἐσθῆρος*; Origines im Briefe an Julius Afrikanus n. 3 führt Klage darüber, daß er weder das Gebet des Mardochäus noch das der Esther bei den Hebräern finden konnte; Chrysostomus (homil. IIIia ad pop. Antioch.) citiert etwas frei aus dem Gebete der Esther: *χαρίτωσον κύριε τὰ ῥήματά μου, δὸς λόγον εὔρυθμον εἰς τὸ στόμα μου* = mache annehmlich, Herr, meine Worte; lege ein wohlgesetztes, Wort in meinen Mund u. s. w.

Wenn viele Mittelalterliche, wie Hrabanus Maurus, Hugo a Sto. Charo, Nikolaus von Lyra u. a. die Zusätze vom griechischen Übersetzer des protokanonischen Teiles aus eigenem hinzugefügt sein lassen; so verkannten sie die zahlreichen Semitismen, wie: *τῇ μιᾷ τοῦ Νισάν* zu Beginn des Kap. I. der S.; *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου* (S. IV, 17) = אֲשֶׁר בְּמֶמְשַׁלְתְּךָ; *ἐν χειρί μου* = בְּיָדִי (ibidem); *τὸ πρόσωπόν σου* = פָּנֶיךָ (S. V, 2); *καὶ* statt ו in der Apodosis l. c. und öfters.

ad IV. b) Läßt sich auch nicht leugnen, daß kein Buch gröberem Mißverständnis unterlag, als das Estherbuch; daß das fleischliche Israel Purim vielfach als Gegenbild zum Pesach auffaßte; daß dasselbe ihm ebenso den blutigen Triumph über die Nichtjuden in der Zukunft gewährleisten soll,[1]) wie Pesach an den Triumph Israels über Ägypten in der Vergangenheit erinnerte: so gilt doch auch hier vorzugsweise das „tollatur abusus, maneat usus“! Richtig verstanden, ist kaum ein anderes Buch des Kanons besser geeignet, den geradezu wunderbaren Erfolg des Bittgebetes zu lehren; es ist eben ein historisch-didaktisches Buch, wie die der Zeit ihrer mutmaßlichen Entstehung nach sich ihm anschließenden Bücher Tobias und Judith, von denen

---

[1]) Über die ewige Geltung des Purim vide Megillah fol. 2a; 5a; 17a; über die Beziehungen aber, welche der Talmud zwischen Aman und Jesus festhält, mag als gewiß unverdächtiger Zeuge der israelitische Lexikograph Levy eingesehen werden (vide das. die Artikel יוֹסוֹם, woraus erhellt, daß schon unter den Ahnen des Haman einer Jesus hieß; ferners den Art. פַּנְדִּירָא, welcher ein Citat aus dem targ. Esther II, 7, 10 enthält, wonach Aman nach Alexandrien ging, wo der Sohn des Pandera war [i. e. Jesus, um Zauberei zu erlernen]. Über die Zoten, welche der Familie Amans angedichtet wurden, vgl. ibid. Art. עֲצִיצָא; nicht unbemerkt mag auch bleiben, daß nach jüdischer Überlieferung Aman vor seiner Erhöhung Barbier gewesen sei [dem bartstolzen Juden ein entehrendes Gewerbe]; daß aber auch Mirjam, die Mutter Jesu, als eine Haarkräuslerin der Frauen hingestellt wurde. Sed haec hactenus!

das erste besonders die Verdienstlichkeit des Almosens, das zweite die Verdienstlichkeit des Fastens darthut. So vereinigen sich Esther, Tobias und Judith zu einer innerlich verbundenen Trilogie, deren Bedeutung hauptsächlich darin gipfelt, die Verdienstlichkeit der guten Werke — des Gebetes, Almosengebens und Fastens bereits für die Zeit vor Christus nachzuweisen.

## E. Das Buch Tobias.

### §. 45.

I. Den bei Nahum abgebrochenen Faden nochmals anknüpfend versetzt das Buch Tobias in die Mitte der assyrischen Exulanten. Als ein zeitlich früherer Erweis des providentiellen Eingreifens Gottes — und zwar bei den in der assyrischen Gefangenschaft schmachtenden Israeliten — läßt sich das Buch Tobias mit seinen 14 Kapiteln wie ein Seitenstück mit dem Estherbuch zusammenstellen. Nachdem der semitische Originaltext desselben zweifellos verloren gegangen, erscheint es als ein sogenanntes deuterokanonisches Schriftstück. Der Inhalt selbst gewährt mehr als eine Parallele mit dem Buche Job (§. 24). Der ältere Tobias, aus dem Stamme Nestali, der aber erst bei der zweiten Deportation 722 nach Ninive gekommen war (I, 2), leuchtet hervor als Muster getreuer Gesetzesbeobachtung und gewissenhafter Bethätigung leiblicher, wie geistlicher Werke der Barmherzigkeit (ähnlich dem Job). Auch nicht durch Androhung der Todesstrafe ließ er sich abhalten, wenigstens heimlich die toten Israeliten zu begraben. Gleichwohl blieb er so wenig, wie der fromme Dulder Job, von den schmerzlichsten Prüfungen verschont. Er erblindete und mußte nun gleich Job die schmerzlichste Verkennung von der Frau und den Freunden erfahren, so daß er, wie Job (aber auch Elias und Jeremias) um Auflösung flehte. Gleichzeitig hatte ein ähnliches Schicksal die fromme Sara in Rages (?) oder Ekbatana (?). Zur Erhörung beider sandte Gott seinen heiligen Engel Raphael (רָפָא אֵל = Gott heilt), welcher dem jüngern Tobias Reisebegleiter und Lebensretter, der Sara Brautwerber und Ehrenretter, dem Vater Tobias aber ein heilender Arzt wurde, so daß dieser, gleich Job, fortan ein gesegnetes Alter verlebte.

Tobias, in der LXX Tobit geheißen, war bei der 2. Deportation unter Salmanassar (*Ἐνεμέσσαρος* in der S. I, 2) nach Ninive gekommen. Noch im Heimatlande war er, wiewohl der Jüngste in seiner Familie, dem Gesetze treu geblieben (I, 5). In der Gefangenschaft sodann (die assyrische war ungleich drückender als die babylonische) fand er häufig Gelegenheit, geistliche und leibliche Werke der Barmherzigkeit zu üben (Almosenspende; Besuch der Gefangenen; Totenbestattung), was ihm dadurch erleichtert wurde,

daß Gott ihm Gnade verlieh vor dem Angesichte des Königs Salmanassar, so daß er hingehen konnte, wohin er wollte; und Freiheit hatte zu thun, was er wollte." (I, 14.) Nach den LXX, bei denen Tobit in der 1. Person redend eingeführt wird, war er sogar Lieferant des Königes (καὶ ἦμην αὐτοῦ ἀγορασιής) (I, 13). So erklärt es sich denn auch unschwer, daß er in der Lage war, seinem Stammesgenossen Gabelus in Rages 10 Talente[1]) Silbers (= 40 000 Mark in runder Zahl) zu leihen. Auch unter Sargon schienen sich die Verhältnisse nicht geändert zu haben. Als aber der diesem folgende Großkönig Senacherib in einem Kriege mit Juda unglücklich gewesen (cfr. Isaias XXXVII, 38); ließ er auch die in seiner Gewalt befindlichen Israeliten seine Rache fühlen; Tobias mußte fliehen und sein Vermögen ward beschlagnahmt (I, 22 sqq.). Indes nach Senacheribs Ermordung gelangte er wieder zu seinem Eigentume (V. 25). Unter Sacherdon = Assarhaddon (auch 1. Esdr. IV, 2 erwähnt) war nach der S. Achiacharos, ein Neffe des Tobias, zum Mundschenk und Siegelbewahrer des neuen Königes emporgestiegen und hatte ihm in dieser Eigenschaft die Rückgabe erwirkt. An einem Festtage — nach dem genaueren griechischen Texte war es das Pfingstfest — sprang Tobias vom gedeckten Tische hinweg, einen erdrosselten Israeliten zu bestatten (II, 3 sqq.).[2]) Einstmals, als er wieder von der Totenbestattung zu ermüdet war, um sich durch ein Bad vorher reinigen zu können,[3]) und eben deshalb nicht in sein Haus hineinging, sondern sich die Mauer entlang hinlegte, fiel Schwalbenkot auf seine Augen, der ob seines ätzenden Kalkgehaltes nicht allein eine Entzündung, sondern hier durch Gottes besondere Zulassung sogar die vollständige Erblindung nach sich zog. (II, 11 und 12.) Nach der genaueren Itala, welche dem von Tischendorf gefundenen cod. Sin. zu grunde liegt, trat die Erblindung erst als Folge ärztlicher Hilfe (!) ein. (II, 10.) Statt Teilnahme mußte Tobias übrigens den Spott seiner Freunde (= Verwandten) erfahren; namentlich ließ seine Frau Anna ihn hart an, als er einst bezüglich eines von ihr heimgebrachten Ziegenböckchens die Besorgnis äußerte, es möchte nicht streng rechtlich in ihren Besitz gelangt sein (l. c. V. 21). Zur selben Zeit, als Tobias in Ninive zum Herrn aufseufzte, fand sich in einer ähnlichen Gemütsstimmung Sara, die Tochter Raguels (und der Anna-Edna)[4]) zu Ekbatana in Medien. (Das Rages der Vulgata ist wahrscheinlichst ein Schreibversehen, vielleicht aus der Abkürzung des Namens Raguels her-

---

[1]) Das Talent war nicht erst eine griechische, sondern bereits eine altassyrische Münze; eine internationale Münzeinheit, wie Pfund = livre = pound.

[2]) Amos VIII, 10 war nunmehr in Erfüllung gegangen.

[3]) Gemäß Numeri XIX, 2—22 genügte im Notfalle für die durch Leichenberührung Verunreinigten ein Bad, statt der Reinigung durch das mit der Asche von einer verbrannten roten Kuh gemengte Wasser.

[4]) עַרְנָה = Amöne.

vorgegangen.[1]) Der böse Geist Asmodäus[2]) hatte ihr, der Erbtochter, der Reihe nach 7 Männer getötet. Nach dem Texte der LXX (VI, 15) hätte derselbe aus Eifersucht so gehandelt; jedenfalls erscheint auch nach dem Texte der V. (III, 8 sqq.) in diesem bösen Geiste die Unlauterkeit ebenso personifiziert, wie die guten Geister, die heiligen Engel, als Inbegriff der höchsten Reinheit und Keuschheit sich darstellen.[3]) Von einer schlimmen Magd als „Mörderin ihrer Männer" gescholten, begab Sara sich in das Obergemach ihres Hauses, um vor Gott ihr Herz auszuschütten. Und nun schickte Gott, um ebenso ihr Seelenleid, wie das körperliche Leiden des Vaters Tobias zu heilen, den heiligen Engel Raphael. (III, 24 ff.)

Da Tobias der Vater sein Ende nahe glaubte, richtete er an den gleichnamigen Sohn eine ergreifende Abschiedsrede, worin er ihm insbesondere das Almosengeben ans Herz legte (c. IV) und ihm auftrug, sich nach einem kundigen Reisegefährten umzusehen, der ihn nach dem fernen Rages[4]) geleitete, um das Darlehen bei Gabelus einzutreiben. Unter der sinnfälligen Erscheinung eines gewissen Azarias, dessen Vater Ananias dem Tobias wohl bekannt war, fand sich der heilige Engel zur Stelle und sofort begann die Reise. (c. V.) Am Ende der ersten Tagreise badete sich der junge Tobias im Tigris, wobei vermutlich, da ja der Ausgangspunkt Ninive selbst am Tigris lag, vielmehr an den Zab zu denken ist, einen Nebenfluß des Tigris, der aber seiner Größe wegen der zweite Tigris hieß. (Herodot, ἱστορ. V, 52.) Hiebei bedrohte ihn ein gewaltiger Fisch;[5]) doch auf Geheiß des Engels packte Tobias ihn und weidete ihn aus; das Fleisch wurde auf die Reisetiere geladen; Herz, Galle und Leber für besondere Zwecke aufbewahrt.

Bei der Annäherung an Ekbatana belehrte Raphael den Tobias, daß Raguel sein Verwandter, er (Tobias) aber zu der Pflichtehe mit dessen Erbtochter Sara zu verhalten sei. Doch solle er nicht in die Ehe eintreten, wie die

---

[1]) So Gutberlet, Kommentar zum Tobias, Münster 1877, S. 119.

[2]) Jolly in einer Abhandlung im Auslande (1874) identifiziert den Namen mit aesma = Gier, böse Lust, in den pers. Gâthas (relig. Lieder); aber die hebr. שָׁמַד = verderben, wonach אַשְׁמְרִי — der Verderber — ist für die Erklärung ausreichend. (מְשֻׁמָּד = ein Verdorbener heißt bei den Juden ein vom Glauben abtrünnig Gewordener; schmadden bezeichnet im Vulgärhebr. soviel als Christ werden.)

[3]) Recht bedeutsam heißt es auch Luk. IV, 33 — ein Geist der „Unreinheit" habe von dem Besessenen Besitz ergriffen. Man vgl. Grimm, Leben Jesu, Regensburg 1878. I. S. 548 und Note!

[4]) Nach Arrian (ἀνάβασις Ἀλεξ. τ. *M.* III, 20) lag es noch 10 Tagreisen ostwärts von Ekbatana ab; also jedenfalls in Ostmedien; übrigens ist der Maßstab Arrians — das Marschieren von Heeressäulen — nicht auch auf leichtgeschürzte Wanderer zutreffend.

[5]) Manche denken an den Wels oder den Sandaal (Ammodytes Tobianus), die aber, weil ohne Schuppen, levitisch unrein waren, so daß Tobias deren Fleisch nicht hätte genießen dürfen; Bolsmann in Natur und Offenbarung (1869) entscheidet sich für den Stör; Gutberlet a. a. O. S. 187 eher noch für den Hecht, eventuell für einen wunderbar von Gott eigens ad hoc geschaffenen Fisch (S. 188/9).

früheren 7 Männer derselben, über welche der Dämon Gewalt hatte, weil sie nur zur Befriedigung der Sinnlichkeit in den Ehestand getreten; vielmehr solle er durch Gebet und dreitägige Enthaltsamkeit sich vorbereiten und zugleich durch Anzündung der Fischleber und des Fischherzens den Dämon bannen.[1]) (c. VI.) c. VII berichtet die Werbung und Vermählung; c. VIII, wie Raphaël, während Tobias seinem Auftrage gemäß gethan, den Dämon nach Oberägypten bannte; nicht circumscriptive, da die Geister leiblos, wohl aber definitive, da endliche Geister keineswegs allgegenwärtig sind.[2])

Den Weg nach Rages legte Raphael allein zurück, worauf er auch den Gabelus zur Hochzeit in Ekbatana als Gast mitbrachte. (c. IX.) c. X beschreibt die Abreise von Ekbatana und wie Sara von ihren Eltern noch ermahnt ward, die Schwiegereltern zu ehren, ihren Mann zu lieben, dem Hauswesen vorzustehen und sich selbst als tadelloses Vorbild zu erwahren. Ungefähr auf der Mitte des Weges zwischen Ekbatana und Ninive — in Charan — trennten sich Tobias und Raphael vom Zuge, um schneller bei den bekümmerten Eltern zurück zu sein. Das Mutterauge der Anna erblickte zuerst den geliebten Sohn (XI, 6); mit rührender Naivität wird erzählt, wie das Hündchen gleichsam als Bote der Ankunft vorauslief[3]) (V. 9). Sobald die Begrüßung vorüber, nahm Tobias der Sohn auf Anweisung des Engels die Fischgalle, bestrich damit die Augen des Vaters und schon nach einer halben Stunde war er sehend. Gott hatte auch hier das Übernatürliche an eine natürliche Basis geknüpft; die Ophthalmologie der Alten maß, wie Plinius bezeugt, der Fischgalle, in specie allerdings jener des Spinnenfisches (callionymus oder coracinus) besondere Heilkraft bei.

Nach Ankunft der jungen Frau wurden neuerdings 7tägige Hochzeitsfestlichkeiten begangen. Jetzt erst gibt sich Raphael zu erkennen (c. XII), worauf der ältere Tobias einen herrlichen Preisgesang anhebt (c. XIII). In prophetischer Verzückung schaut er den von seiner Zeit aus erst bevorstehenden Fall Jerusalems und seiner Wiedererhebung; in seinen Straßen wird man Alleluja singen. Prophetisch schaut er aber auch Ninives Untergang besiegelt (XIV, 6), weswegen er auch die Seinigen ermahnt, nach dem Tode der Eltern in Ekbatana den Wohnsitz aufzuschlagen.

---

[1]) Es liegt hier ein alttestamentl. Sakramentale, jedoch keineswegs von allgemeiner Geltung vor; sondern nur ein Realexorzismus für einen bestimmten Fall.

[2]) Man vgl. zu Tobias VIII, 3 namentlich auch Matth. XII, 43; man erinnere sich auch an die praestigiae diabolicae, von denen gerade in der Thebais (= Oberägypten) der heilige Einsiedler Antonius bedrängt wurde.

[3]) Trefflich bemerkt darüber der französische Protestant Moulinié (notices sur les livres apocryph. de l'ancien test., Genève 1828 p. 34): „le chien, qui accompagne Tobie et dont on se moque, est dans la nature du sujet; il fait partie d'un tableau patriarcal."

II. Der Verfasser ist unbekannt, lebte jedenfalls nach Esdras, benützte aber augenscheinlich Aufzeichnungen der beteiligten Persönlichkeiten, nämlich des Vaters und Sohnes Tobias.

Von Tobias (טוֹבִיָּה = Gut ist Jahve) oder Tobit, wie er im Griechischen heißt, = טוֹבִית = die Güte (sc. Gottes) handelt das liebliche Büchlein; aber er ist nicht der Verfasser, sonst würde die Schrift, weil lange vor Esdras fertig gestellt (cfr. §. 53), ganz bestimmt im hebräischen Kanon nicht fehlen. Vielleicht kann ein anscheinend sehr untergeordnetes Moment zum Belege dienen, daß das Werk nicht in Palästina, sondern im Perserreiche zum Abschlusse gedieh; es ist das die Rolle, welche VI, 1; XI, 9 dem Hündchen zufällt, während die Juden im Vaterlande, wie die semitischen Orientalen bis zur Stunde noch, den Hund für unrein ansehen, ihn darum auch von den häuslichen Kreisen ausschließen. Es hängt solches damit zusammen, daß in dem heißen Palästina die Hunde als hungrige, schmutzige und herrenlose Tiere herumlungern, indes in dem gemäßigten Klima von Medo-Persien jedenfalls schönere und treuere Exemplare dieser Tiergattung sich vorfanden. Leider kann übrigens nichteinmal der Sprachcharakter des Grundtextes ganz sicher festgestellt werden. Aus der Angabe des heiligen Hieronymus (praef. in Tobiam), er habe auf Ansuchen der Bischöfe Chromatius und Heliodor das Büchlein aus dem Chaldäischen übersetzt und zwar an einem Tage,[1]) erschloß man vorschnell, das Büchlein sei ursprünglich chaldäisch abgefaßt worden. Und als in neuester Zeit, 1878, in der biblioth. Bodleiana zu Oxford durch Neubauer eine chaldäische Handschrift des Tobias gefunden worden, glaubte man im ersten Augenblicke, des Originaltextes habhaft geworden zu sein. Allein der Nonsens VI, 19: אַקְטֵר מִינֵיהּ תְּחוֹת לְבוּשָׁהּ = räuchern davon (vom Fischherzen) unter seinem Kleide — im Chaldäischen (rectius Aramäischen), erlediget sich am bequemsten, wenn ein Mißverständnis eines ursprünglich hebräischen Textes תַּחַת לְבוֹנָה = nach art des Weihrauches — vorausgesetzt werden darf. Auch die 3 vorhandenen griechischen Texte (cod. Sinaiticus, früher von Tischendorf zu Ehren seines sächsischen Landesherrn cod. F. A. = Friderico-Augustanus genannt), sowie cod. gr. A. und cod. graec. C., ferners der Text der V. bekunden viele erhebliche Abweichungen unter einander. So konnte Gutberlet (im Vorworte p. III—IV) bemerken: „Was der Kritik und Erklärung der Evangelien ein so hohes Interesse verleiht, die teils zusammenstimmende, teils verschiedene Darstellung eines und desselben Gegenstandes durch vier authentische[2]) Berichterstatter, das findet sich in fast gleichem Grade bei unserm Buche, das in vier verschiedenen, wenn auch

---

[1]) Wahrscheinlich hatte aber auch dieser Tag mehr als 24 Stunden.

[2]) Nämlich der Graec. A. lag der Peschittho (= syr.); der Graec. C. der armen., der Graec. B., jetzt Sinaitic. genannt, der Itala (= altlateinisch) Vulgata zu grunde, wogegen Hieronymus aus einem chaldäischen Texte (möglicherweise dem Originale) übersetzte.

nicht gleichmäßig inspirierten, so doch mehr oder weniger durch den Gebrauch der Kirche geheiligten Rezensionen vorliegt."

III. Der scheinbare Widerspruch zwischen Tobias I, 2 und 4. Regg. XV, 29 löst sich bei der Erwägung, daß nicht alle Nephtaliten von Theglathphalasar entführt wurden. In der von Botta entzifferten Prunkinschrift*) des Sargon rühmt sich derselbe, 27 280 Bewohner Samarias in die Gefangenschaft geschleppt zu haben; unter diesen wegen der großen Zahl schon vom Lande, nicht der Stadt Samaria zu verstehenden Transportierten befand sich nun auch Tobias. Die Stelle Tobias IV, 18 V. (17 S.) empfiehlt nicht eine abergläubische Weinlibation,**) sondern warnt nur, durch Teilnahme an einem Leichenmahle bei (notorisch) Lasterhaften denselben dadurch eine Anerkennung zu zollen, sich mithin fremder Sünde teilhaft zu machen.

Protestantischerseits, namentlich von Keerl in der früher citierten Schrift (s. bei Baruch): die Apokryphen S. 51, wurde der Satz IV, 11: „das Almosen befreit von aller Sünde und vom Tode" als „im schneidendsten Widerspruche mit der ganzen heiligen Schrift" verdammt. Allein derselbe Satz kehrt nicht blos im alten Testamente wieder, so Daniel IV, 24; Sirazide III, 33; sondern namentlich an vielen Stellen des Neuen Testamentes (Matth. XXV, 34; Lukas XI, 41; 1. Petrusbr. IV, 8 u. s. f.). Es ist ja klar, nicht schlechthin formaliter, wohl aber dispositive, bewirkt das Almosengeben die Sündenvergebung; oder wie genauer noch Tirinus in der Erklärung zu der Stelle bemerkt: „Primo dispositive, quia sc. eleemosyna impetrat maiorem gratiam etc.; secundo etiam formaliter, nempe si cetera omnia adsint, . . . fides, spes, poenitentia, caritas."[1]) Noch mehr zeigt von Voreingenommenheit das Urteil desselben Verfassers (Keerl S. 51) über V, 18, woselbst Raphael sich als Azarias vorstellt. „Dieser Engel spielt überhaupt eine höchst ärgerliche Rolle; seine Reden und Handlungen mahnen eher an einen Engel des Abgrundes(!), der sich in einen Engel des Lichtes verkleidet hat. Denn dieser Engel ist es,

*) S. Schrader S. 158.

**) Die Heiden pflegten zur Erquickung der Toten, deren Geister bis zur Vermoderung der Leiber, wie sie wähnten, in der Nähe der Gräber weilten, Speisen und Getränke (χοαὶ = inferiae) aufzustellen. Cfr. Odyssee, X, 518; Cicero, de nat. deorum, III, 16, 42. Bei den Juden war an eine derartige Aufstellung über den Gräbern schon deshalb nicht zu denken, weil die Speisen in diesem Falle ja verunreiniget, mithin unbenützbar geworden wären, da ja die Berührung mit Leichnamen gesetzlich verunreinigte.

[1]) Gutberlet a. a. O. S. 144 bemerkt: „Schulgerecht müßte man so unterscheiden: Das Almosen befreit von jeder Sünde; distinguo: von der läßlichen Sünde — concedo; von der Todsünde — subdivido: dispositive — concedo; formaliter — subdivido: vor erfolgter Rechtfertigung — nego; nach der Rechtfertigung — subdivido; von dem reatus poenae — concedo; von dem reatus culpae — subdivido: Indirekt, soferne es Gnaden verdient u. s. f. — concedo; direkt — nego."

welcher dem Tobias vorlügt (!), daß er ein Israelit und ein Stammverwandter des Tobias sei — im Selbstwiderspruche mit XII, 15." Wenn jedoch — und unter positiv Gläubigen kann darüber kein Zweifel sein — Raphael einen wirklichen Leib annahm, welcher äußerlich jenem des Azarias glich, konnte er dann nicht mit einer durchaus unverfänglichen Amphibolie dem fragenden Tobias, welcher entfernt nicht auf eine Engelerscheinung vorbereitet war, antworten: Ich bin (verstehe in dem gewählten Inkognito — für deine sinnliche Wahrnehmung) u. s. f. So wußte der oben genannte protestantische Theologe Moulinié (l. c. p. 32) unschwer die richtige Lösung zu finden. Er sagt: „Ce que Raphaël a dit de lui-même, est vrai, mais il n'a pas dit toute la verité, parce que Tobie ne devait pas la connaître avant un certain temps." — Mindestens ebenso wenig zutreffend ist es, wenn man die Erwähnung von Medisch-Rages I, 16 für die Zeit des Tobias anachronistisch finden wollte, weil Rages erst von Seleukus Nikator (312—280) erbaut worden wäre; allein Strabo an der gemeinten Stelle des 11. Buches seiner γεωγρ. sagt nur, daß Seleukus der Stadt einen anderen Namen gegeben, woraus doch folgt, daß er sie höchstens umgebaut, keinesfalls jedoch erst aufgebaut habe. Im Aveſta[1]) (mutmaßlich dem 6. Jahrhundert v. Chr. angehörig) heißt Rages bereits eine alte Stadt.

Endlich I, 24 ist es ein keineswegs durch den Text verschuldetes Mißverständnis, wenn man im Widerspruche mit dem Kontexte jenes Ortes herauslas, als wäre Sennacherib 45 Tage nach seiner schimpflichen Flucht zur Zeit des Ezechias von seinen Söhnen ermordet worden; was nicht nur den Profannachrichten bei Berosus und in den Inschriften widerstritte, sondern wohl auch der Angabe Isaias XXXVII, 37 zuwiderliefe. Die 45 Tage sind vielmehr a dato der Sequestrierung der Habe des Tobias zu zählen.

IV. a) Obschon die, mangels des Originales, zu vergleichenden vier hervorragendsten*) Übersetzungen (die 3 griechischen und die lateinische des heiligen Hieronymus) mannigfach untereinander abweichen, so besteht doch im Wesentlichen Übereinstimmung; so daß die Richtigkeit des Überlieferten — auch der Form nach betrachtet — eben hierdurch um so mehr gesichert ist.

b) Für die kirchliche Wertschätzung des Buches sprechen die vielen Citate daraus bei den Vätern; so schon beim heiligen Polykarp (ep. ad Philipp. c. X). In der That ist das Buch reich an dogmatischem, ethischem und typischem Gehalte (Entwicklung der Engellehre; Verdienst-

---

[1]) Vgl. die Ausgabe von Kleuker, II, S. 302.

*) Die zwei hebr. codices, von denen jeder den Namen eines berühmten Orientalisten trägt, der Hebraeus Fagii und der Hebraeus Münsteri enthalten selbst nur Übersetzungen; hievon ist der erstere, weil ziemlich späten Ursprunges — es kommt darin bereits der Name Allemania vor (!) — für die Textkritik wertlos.

lichkeit der guten Werke. — Das Büchlein bleibt der vollendetste Brautspiegel; die 3 Tobiasnächte. — Im cantic. des Tobias Vater (c. XIII) wird prophetisch auf den Messias hingewiesen. — Der Fisch ist ein Typus des Heilandes, soferne er durch seinen Tod zur Speise für die Erhaltung des Lebens wird. Der ἰχθύς in den Katakomben).*)

Die S. O. beginnt mit dem Buche Tobias am 3. Sonntage im September.

Sehr passend dient Tobias c. XII (Raphael brachte die Gebete des Tobias vor den Herrn) als 1. Lektion der 1. Nokturn in festo orationis D. N. (feria III^a p. dom. in septuages.);

in festo SS. Trinit., ebenso in der Votivmesse de SS. Trinit., sind Introitus, Offertorium und Kommunion nach Tobias c. XII (Itala) gebildet;

in festo S. Raphaëlis archang. (24. Oktober) ist Tobias c. XII passende Festepistel;

in missa pro sponso et sponsa wird der Introitus aus Tobias c. VII und VIII — Gottes Segen auf der monogamischen Verbindung — entnommen.

ad IV. a) Namentlich c. XII — die Erklärungen des heiligen Erzengels an die Familie des Tobias — lassen nicht undeutlich die Spuren der heiligen Sprache, des hebräischen Originaltextes, hindurchschimmern. „In den allgemeinen Sentenzen über die dem Tobias eigentümlichen Tugenden bedient sich der Engel auch der Form der hebräischen Spruchweisheit, eines streng und schön durchgeführten Parallelismus der Glieder.“[1]) Anstatt der Lesart in der V.: „confitere Domino in bonis tuis!“ (XIII, 12) bieten die griechischen Kodices A. und C.: ἐξομολογοῦ τῷ κυρίῳ ἀγαθῶς, was auf בְּטוֹב im hebräischen Grundtexte zurückschließen läßt. Der Sache nach fällt das in bono = bene der Itala mit dem in bonis sc. operibus der V. zusammen. Man lobt Gott gut, wenn man ihn nicht allein in Worten, sondern auch in guten Werken preist.

Die Ermordung des Sennacherib durch seine Söhne (Tob. I, 24) ist zwar durch die Assyriologie bisher nicht bestätiget; doch heißt — übereinstimmend mit den Ausführungen des Tobiasbuches — auf einer Ziegelinschrift Assarhaddons dieser sar mat Assur (Fürst des Landes Assur) habal Sinacharib (Sohn des Sennacherib.[2])

ad IV. b) Während das Buch Esther, wahrscheinlich um der Mißdeutung willen, welche dasselbe im Zusammenhange mit dem Purimfeste bei den Juden erfuhr — orgiastischer Triumph über die seinerzeitige Ausrottung der

*) Beachtenswert bleibt auch bei dem theologisch fein gebildeten Urbinaten die Gruppierung in der Madonna dal pesce!

[1]) Gutberlet S. 295.

[2]) Schrader S. 210.

Nichtjuden — selbst bei den Vätern nicht die verdiente Berücksichtigung fand; erfreute sich desto liebevollerer Aufmerksamkeit das Büchlein Tobias, eine anmutige Idylle, ein Familiengemälde von ergreifender Wirkung, der leuchtendste Brautspiegel für alle Zeiten.[1])

Für die typische Bedeutung des Fisches — sein Fleisch dient zur Ernährung; Herz und Leber zur Bannung des Dämon; die Galle zur Heilung von Blindheit — erscheint zumal bedeutsam eine zu Autun aufgefundene Denkschrift aus dem 3. christlichen Jahrhundert, deren Entzifferung Kardinal Pitra in den annales de philosophie chrétienne 1839 n. 111 veröffentlichte, worin sich der Passus findet: „Nimm die honigsüße Speise des Heilandes der Heiligen; iß und trink, den Fisch (= den Heiland) in beiden Händen haltend!“[2]) — Sogar der Reformator (Erlanger Ausgabe, Bd. 63 S. 98) kann sich in betreff des Büchleins nicht enthalten zu bemerken: „Ist's ein Geschicht, so ist's ein fein, heilig Geschicht; ist's aber ein Gedicht, so ist's wahrlich auch ein recht schön, heilsam, nützlich Gedicht und Spiel eines geistreichen Poeten, . . . darum ist das Buch uns Christen auch nützlich und gut zu lesen als eines feinen, hebräischen Poeten, der keine leichtfertigen, sondern die rechten Sachen handelt und uns der Maßen christlich treibt und beschreibet.“ Indes kann es doch wahrlich nicht gleichgültig sein, ob das Buch Tobias eine Geschichte behandelt oder aber nur von Erdichtetem handelt. Nur wenn wirklich in der angegebenen Weise Unglücklichen mittels eines heiligen Engels durch Gott Hilfe zukam, vermag auch die kirchliche Lehre von den heiligen Schutzengeln die ganze Fülle des Trostes auf alle unschuldig Verfolgten und Gekränkten auszugießen.

Ist jedoch das Büchlein Tobias immerhin nur eine Familiengeschichte, so zeigt sich hinwieder mehr mit dem Büchlein Esther verwandt, als Volksgeschichte,

## F. Das Buch Judith.

### §. 46.

I. In gewissem Sinne war auch Juda in assyrische Gefangenschaft geraten, soferne, wenngleich nur vorübergehend, sein König Manasses (des Ezechias Sohn) mit vielen Vornehmen als Gefangener eines assyrischen Königs (cfr. §. 42) — der Nebukadnezar des Buches Judith ist Assurbanipal (Sardanapal VI.)*) — nach Babylon geschleppt worden war, welches damals von Assyrien abhing (cfr. 2. Chr. XXXIII, 11). Zu

---

[1]) Cfr. auch Rituale minus Ratisponense p. 186.

[2]) Mag ja auch allerdings die Abbreviatur von *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ* darauf geführt haben, in der Sprache der Arkandisziplin den Heiland als *ἰχθύς* zu bezeichnen; daß der typische Fisch des Tobiasbuches bei dieser Wahl des Namens mitwirkte, ist aus inneren Gründen unabweisbar.

*) S. Schrader S. 240.

jener Zeit nun, da Juda seines politischen Oberhauptes beraubt war, hatte der feindliche assyrische Feldherr Holofernes die Grenzfestung Bethulia belagert, um sich dadurch des Schlüssels zu der augenscheinlich bald wieder rebellisch gewordenen Hauptstadt Jerusalem zu bemächtigen. In dieser Not erweckte Gott die heldenmütige Witwe Judith aus dem Stamme Simeon, die Klugheit und Kühnheit vereinigend den Feind mit seinem eigenen Schwerte enthauptete und so als zweite Jahel (cfr. iudd. c. IV) ihr Volk rettete. Dies der Inhalt der 16 Kapitel des Buches.

Übermütig war vom Nabuchodonosor V., dem Könige Assyriens, die Unterwerfung der Juden gefordert worden. Nebukadnezar (wovon *Ναβουχοδονόσορ* gräzisiert) = Nebo schütze die Krone — ist offensichtlich, wie Cäsar oder auch Augustus n. appell. und n. proprium, hier natürlich das erstere (c. I). Siegreich hatte sein Feldherr Holofernes alles vor sich niedergeworfen (c. II und III). Die Juden jedoch rüsten sich zum Widerstande. Der Priester Eliachim läßt die Bergpässe besetzen, welche den Weg nach Jerusalem verlegen, einen Buß- und Bettag ausrufen und sogar den Altar (den Brandopferaltar des offenbar noch nicht zerstörten Tempels) mit einem schwarzen Tuche (*σάκκος* LXX) verhängen. Zugleich durchzog er das Land, aller Orten begeisterte Ansprachen haltend (c. IV). Der Ammoniter Achior (Ammon und Moab auch diesmal auf seiten der Feinde) beantwortet die unwillige Frage des Holofernes, was den Israeliten wohl den tollkühnen Mut einflössen könnte, das erst (vor kurzem auferlegte) Joch einer Macht, wie Assyrien, abschütteln zu wollen, mit einem kurzen Überblicke auf Israels Geschichte und sein eigenartiges theokratisches Verhältnis. Dabei spielt er, wie zu erwarten stand, V, 22 auf die jüngste Deportation (des Manasses) an, bemerkt aber, was aus den König- und Chronikbüchern nicht hervorgeht (V. 23), daß offenbar der größere Teil der damals Exilierten früher als Manasses wieder heimkehren durfte. Die Andeutung der Möglichkeit, Holofernes könnte von dem sein Volk schützenden Gotte der Juden besiegt werden, erbittert den seinem Könige allein abgöttisch ergebenen Feldherrn derart, daß er den Achior an seine Feinde, die Juden in Bethulia (im Gebirge Gelboe gelegen) (*Βετυλούα* LXX), ausliefert (VI, 7 V. V. 10 sqq. S.). Überdies gedachte der assyrische Feldherr durch Besetzung aller Quellen und Abschneidung der Wasserleitung die Israeliten zur Übergabe der Festung zu zwingen. 20 Tage hatte die Belagerung schon gedauert (VII, 11 V.; V. 20 S. — 34 Tage), da gelang es dem Befehlshaber der Israeliten, dem Ozias aus dem Stamme Simeon,[1]) noch einen fünftägigen Aufschub zur Anmeldung der Übergabe seitens seiner entmutigten Glaubensgenossen auszuwirken. In dieser äußersten Bedrängnis erweckte Gott die Witwe Judith, welche gleichfalls dem Stamme Simeon

[1]) Aus diesem Stamme, welcher durch Juda von seinem Hauptlande Israel getrennt worden, waren wohl nur wenige in die assyrische Gefangenschaft des Salmanassar und Sargon geraten.

angehörte, damit sie eine Probe heroischen Gottvertrauens ablegte (c. VIII). In ihrer Frömmigkeit pflegte sie — mit Ausnahme der Sabbate, Neumonde u. s. w. — täglich zu fasten; jetzt aber richtete sie ein inständiges Flehgebet an den Gott ihres Stammvaters Simeon (c. IX); dann schmückte sie sich und ging mit ihrer Zofe (abra[1]) V., vermutlich das aram. חַבְרָא = Gefährtin) in das Lager der Assyrer (c. X). Unter Anwendung einer Kriegslist[2]) gab sie daselbst vor, aus dem Lager der Hebräer entflohen zu sein, weil ihr Gott mitgeteilt, daß die Hebräer in die Hände der Assyrer gegeben sein sollten (c. XI). Selbst angesichts des Holofernes beobachtete sie das gesetzliche Speiseverbot; durch göttliche Fügung ließ selbst der Heide drei Tage sie unberührt; und als er am 4. Tage seine Sinnlichkeit zu befriedigen vorhatte, fügte es sich, daß er in Folge übermäßigen Weingenusses in tiefen Schlaf versank (c. XII). Damit war für Judith der ersehnte Augenblick zur Ausführung ihrer Heldenthat gekommen. Mit dem abgeschlagenen Haupte des Holofernes gelangte sie glücklich zu den Ihrigen zurück, den Schutz ihres heiligen Engels preisend (c. XIII). Als die Assyrer das Haupt ihres Feldherrn auf den Mauern Bethulias erblickten, bemächtigte sich ihrer Schrecken und Verwirrung (c. XIV). Sie flohen mit Zurücklassung des Lagers (c. XV), Judith aber stimmte einen begeisterten Preisgesang an, pflegte auch fernerhin Enthaltsamkeit, entließ ihre Dienerin als Freie und lebte bis zu ihrem Tode hochgeehrt in Bethulia. Ein jährlicher Gedächtnistag wurde zur Erinnerung an das Geschehene festgesetzt und gefeiert, bis (1. Mach. VII, 49) der sogenannte Nikanorstag (Sieg des Judas Machab. über Nikanor) das Judithfest verdrängte (c. XVI).

II. Nachdem das Buch, dessen semitisches Original zur Zeit des heiligen Hieronymus noch vorhanden gewesen, im palästinensischen Kanon keine Stelle fand; muß der im übrigen unbekannte Verfasser jedenfalls nach Esdras gelebt haben. Es liegt somit hier abermals ein sogenanntes deuterokanonisches Buch vor, das blos im alexandrinischen Kanon rezipiert worden war (cfr. §. 53).

Daß die Geschichte der Judith, wenn auch Josephus über sie schweigt, — derselbe zeigt ja auch sonst viele historische Lücken, z. B. hinsichtlich des bethlehemitischen Kindermordes u. s. w. — gleichwohl den Juden bekannt war, ersehe man z. B. aus Raymund. Martini, pugio fidei, ed. Carpzow, Lipsiae 1687, p. 127; ferners aus Jellinek, beth hammidrasch, Leipzig 1852, I. p. 130.

---

[1]) In Dietenbergers katholischer Bibel (Köln 1592) ist das Wort als Eigenname gefaßt: „mit meiner Magd Abra," wogegen die mittelhochdeutsche Bibelübersetzung von Nürnberg (1490) richtig gibt: „mit meiner Dirne".

[2]) Der heilige Thomas summa theol II, 2 qu. 110 art. 3 erklärt: „Judith laudatur, non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum, quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit."

Daß Nebukadnezar (*Ναβουχοδονόσορ* der S., Nabuchodonosor der V.) dieses Ortes nicht als Eigenname genommen werden dürfe, folgt wohl schon aus dem ständigen Mangel des Artikels in der griechischen Übersetzung, welche statt *Ναβ. ὁ βασιλεὺς* vielmehr durchaus *βασιλεὺς* (Glosse!) *Ναβουχ.* aufweist. Wegen Judith I, 5 (im 12. Jahre des Nabuchodonosor — Sieg über Arphaxad von Medien) und l. c. II, 1 (Aufbruch gegen die Juden — ut [Nab.] defenderet se — offenbar weil dieselben sich wieder empörten), kann der Nebukadnezar des Judithbuches unmöglich Kinneladan sein;[1]) denn Kinneladan herrschte bereits von 647—625; nun ergäbe 647 — 12 = 635. Aber zu dieser Zeit lebte Manasses nichtmehr, der ja 698—643 regierte; und doch ist nur die Periode des Manasses für die im Judithbuche gezeichnete Situation denkbar (kein König im Lande; der Hohepriester deshalb Reichsverweser). Allein auch Assarhaddon[2]) kann nicht der Nebukadnezar sein; denn Assarhaddon regierte von 680—667; sein 12. Jahr wäre deshalb 680 — 12 = 668. Nun aber ist der Arphaxad des Buches nach allgemeiner Annahme = Phraortes von Medien. Phraortes kam jedoch erst 655 zur Regierung, mithin konnte er nicht schon 668 ein besiegter Fürst sein. Sohin bliebe nur die Wahl zwischen Saosduchin = Sammuges (zwischen 667 und 647), der übrigens in Babel saß, bis sein siegreicher Bruder Assurbanipal VI. ihn absetzte, oder zwischen letzterem selbst, der zu gleicher Zeit König von Assyrien war. Indes nach den Inschriften (s. Schrader S. 240) war Saosduchin der Verführer der Manasses; folglich ist der Nebukadnezar, der den Manasses zur Strafe gefangen fortführte, kein anderer als Assurbanipal VI. selbst.

Unter denjenigen Auslegern, welche die Geschichtlichkeit des Inhaltes im Judithbuche festhalten, nehmen einige die exilische Zeit für den Inhalt in Anspruch; so Dancó, hist. revel. div. V. Tstm., Viennae 1862 p. 433. Derselbe muß dann aber in textwidriger Weise den Nebukadnezar zum König von Babylonien machen, da er die Gefangenschaft des Joakim für den im Buche gegebenen Zeitabschnitt ansieht.

Reusch (Einleitung S. 138) dagegen entscheidet sich, wie es scheint, mit Wolff für die Zeit der Minderjährigkeit des Josias, wobei der Priester Joakim = Eliakim = Helkias, dem Vormünder des Josias, genommen wird. Allein die Namen Eliakim und Helkja sind nicht identisch. So vereiniget sich alles zu gunsten der bereits von Bellarmin aufgestellten Hypothese, und zwar wegen V, 23 V. auch gegenüber Haneberg, der die Zeit der Minderjährigkeit des Manasses festgehalten sehen möchte, trotzdem zur Zeit der Besiegung des Phraortes, nicht vor 655, Manasses (698—643) nichtmehr minorenn war; vielmehr für die Annahme, daß die erzählte Begebenheit während der Gefangenschaft des Manasses spielte. So auch Scholz Augustin, Einleitung II. S. 459/60.

Erwähnt mag noch werden, daß Sulpicius Severus (hist. sacra

---

[1]) So nämlich glaubte Wolff O., Judith verteidigt und erklärt, Leipzig 1861.
[2]) So Nickes, de libro Judithae, Vratislaviae, 1854.

II, 14) wegen Nennung eines kappadozischen Prinzen Holofernes zur Zeit des Artaxerxes Ochus (364—338 v. Chr.) das im Buche Erzählte bis in diese späte Zeit herabzuverlegen geneigt wäre. Viel weiter gehen in dieser Beziehung die Neueren: Keil (Einleitung S. 279) ist der Ansicht, das dichterisch ausgeschmückte Faktum sei jedenfalls in die Zeit vor Antiochus Epiphanes — also noch ins 2. Jahrhundert v. Chr. zu verlegen, weil von Religionsverfolgungen keine Spur zu treffen sei. Am weitesten geht jedenfalls Volkmar,[1]) der in dem Buche den Sieg Judiths d. i. Judäas über den römischen Legaten Lusius Quintus, den mit Plenipotenz ausgestatteten Legaten des Nebukadnezars Trajan erblicken möchte, womit er glücklich beim 2. Jahrhundert nach Christus angelangt. Doch diese Hypothese zerschellt schon an dem einen äußeren Argumente, daß der römische Clemens (im 1. christlichen Jahrhunderte) in seinem 1. Korintherbriefe c. LV bereits das Buch Judith citiert, welches deshalb nicht erst im 2. christlichen Jahrhunderte entstanden sein kann. Richtig bleibt allerdings, daß zwischen dem berichteten Ereignisse (7. Jahrhundert v. Chr.) und dem Bericht des Ereignisses (etwa 4. Jahrhundert v. Chr.) ein großes Intervallum liegt.

III. Nach der V. besteht ein wirklicher Widerspruch zwischen Judith VIII, 1 und IX, 2; allein daß hier an ersterer Stelle in der V. ein Schreibversehen vorliegt und statt Ruben gegenteils Israel (= Jakob) stehen sollte, wird durch die unverkennbare Beziehung auf Genesis XXXIV, 25 im Gebete der Judith an der letzteren Stelle zweifellos.

Umgekehrt belehrt aber der Zusatz in der V. XV, 9, daß die XV, 8 des griechischen*) Textes angeführte γερουσία nicht = συνέδριον = synagoga magna genommen werden darf, die ja allerdings eine erst nach dem babylonischen Exil getroffene Einrichtung wäre; vielmehr ist γερουσία = γέροντες = presbyteri = זְקֵנִים = Stammesfürsten oder Stammesälteste, wie auch 1. Regg. IV, 3; VIII, 4 und öfters.

Eine nicht gerade leicht zu nehmende Schwierigkeit bietet der griechische Text V, 18, wonach der Tempel (ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ) — und das vor der Invasion durch Nabusardan — bis aufs Fundament zerstört worden wäre (ἐγεννήθη εἰς ἔδαφος). Indes davon abgesehen, daß der griechische Text gegenüber dem lateinischen des heiligen Hieronymus, welcher ja auch Judith aus dem chaldäischen (Originale), zwar nicht wörtlich, sondern mehr dem Sinne nach übertragen hatte, überhaupt durch Weitschweifigkeit sich unvorteilhaft unterscheidet; so könnte die Annahme einer hyperbolischen Darstellung der Tempelverwüstungen durch Sesak (unter Roboam 3 Regg. XII, 9) und Joas von Israel (2 Chr.

---

[1]) Tübinger theologische Jahrbücher 1857, S. 441 ff.

*) Der griechische Text (verstehe Übersetzung) des Judithbuches hat sich in zwei, nicht viel voneinander verschiedenen Rezensionen erhalten; in der LXX-Ausgabe von Loch ist jene des cod. Vatic. (B) zum Abdrucke gebracht.

XXV, 24) über die Schwierigkeit hinweghelfen. Dazu kommt nun aber, daß der V.-Text von einer Tempelzerstörung durchaus nichts weiß.

Einzuräumen ferner ist, daß die stark gehäuften Personen- und Ortsnamen im Buche noch nicht alle aufgehellt werden konnten. Es kann dies aber nicht berechtigen, deshalb den geschichtlichen Charakter des Buches in Abrede zu stellen und darin lediglich eine Allegorie erkennen zu wollen. So bereits Luther (a. v. a. O. S. 91) in der Vorrede zu Judith: „Es ist ein geistlich, schön Gedicht eines heiligen, geistreichen Mannes, der darin hat wollen malen und fürbilden des ganzen jüdischen Volkes Glück und Sieg wider all' seine Feinde" u. s. f. . . . Judith sei Judäa, das jüdische Volk, so eine keusche, heilige Witwe ist; Holofernes[1]) sei ein heidnischer, gottloser oder unchristlicher Herr und Fürst; Bethulia (wegen בְּתוּלָה = Jungfrau) heiße eine Jungfrau, anzuzeigen, daß zu der Zeit die gläubigen, frommen Juden seien eine reine Jungfrau gewest u. s. f.

Im Wesentlichen auf dasselbe Ergebnis kommt ein viel verdienter katholischer Exegete der Gegenwart.[2]) Ihm ist das Buch, wie schon der Titel seines Vortrages zu verstehen gibt, nicht historischen, vielmehr prophetischen und speziell eschatologischen Inhaltes; im Gewande der Vergangenheit würde darin, im Gegensatze zu den falschen Sibyllinen, die abschließende Zukunft des Gottesvolkes geweissagt. Indes gerade die auffällig zahlreichen Eigennamen, deren mindestens ein großer Teil auch hinlänglich bestimmt ist, sprechen wohl dafür, daß man es hier nicht mit einer bloßen Vision oder gar Fiktion zu thun hat, sondern mit geschichtlich beglaubigten Thatsachen.

IV. a) Für ein semitisches Original spricht namentlich die griechische Übersetzung, bei welcher die Semitismen, namentlich auch die Figur der Wiederholung (ὁ θεός, ὁ θεός; ναί, ναί u. s. f.), weit auffälliger hervortritt als in der V. Damit dürfte aber auch die Richtigkeit des überlieferten Textes, Versehen der Abschreiber natürlich zugegeben, in sich verbürgt sein.

b) Anlangend die Wichtigkeit bleibt zu betonen, daß Judith nicht allein einen Nachtrag zur Geschichte des Reiches Juda liefert, sondern auch in dogmatisch-moralischer Beziehung lehrt, wie Fasten, treue Gesetzesbeobachtung und Sittenreinheit Gott gefällig macht und den Beistand des heiligen Schutzengels sichert.

S. O. wird Judith in dom. IV. sept. Sowohl in dom. III[ia] sept.

---

[1]) Der Name wird von Manchen aus dem pers. oro-parana = Bergsohn, etwa = Montanus erklärt.

[2]) Scholz Anton, das Buch Judith — eine Prophezie, 1885. (Ein am 11. Nov. 1884 gehaltener Vortrag). Gegen ihn wendet sich Neteler B., Untersuchung der geschichtlichen und kanonischen Geltung des B. Judith, Münster, 1886. Ja Palmieri Dominic. S. I., de verit. hist. libri Judith, Galopiae 1886, versucht die Hypothese zu erweisen, als böte das B. Judith die Erfüllung der Weissagung Nahums dar.

(Sonntag der 7 Schmerzen), als auch am schmerzhaften Freitage preist die Kirche in der Epistel (Judith c. XIII) die Schmerzensmutter als neutestamentliche Judith, welche in der größten Not ihrem Volke — der Menschheit — als Zertreterin des höllischen Schlangenhauptes (Holofernes nach manchen aus dem hebr. Halofednachasch = die sich ringelnde Schlange) Rettung brachte; die ihr folgende Magdalena unter dem Kreuze erinnert an die treue abra.

ad IV. a) Als besonders auffällige Aramaismen lassen sich in der S. hervorheben: Statt des Superlativs vielmehr *σφόδρα* (מְאֹד) mit dem Positiv; ferners die oftmalige Umschreibung mit *πρόσωπον* (פָּנֶה), die Umschreibung *ὄνομά σου* (שִׁמְךָ) für *ὀνομάζεσθαι*; der Gebrauch von *καὶ* (ו) an Stelle der in vielen Kapiteln (so im 1., 3., 4., 11.) gänzlich fehlenden echt griechischen Partikeln *δέ*, beziehungsweise auch *ἀλλά*; Partikeln, wie das enklytische *τε*, ferners *οὖν*, *ἄρα*, bleiben durchweg zu vermissen; dagegen fehlt nicht die echt semitische Ergänzung des Relativums duech das Demonstrativum z. B. VII, 10: „*ἐν οἷς αὐτοὶ ἐνοικοῦσιν ἐν αὐτοῖς*“ (sc. *ἐν τοῖς ὕχεσι τῶν ὀρέων*) = אֲשֶׁר יִשְׁבוּ בָם; nicht zu vergessen des abra der V., wofür umgekehrt die S. das rein griechische *παιδίσκη* und *δούλη* hat. Noch mag beigefügt werden, daß wenigstens der lange Zeit hindurch gleichfalls für mythisch erklärte Hauptort Bethulia nunmehr gesichert erscheint als Bethilua[1]) (auf dem Gelbosgebirge), in dessen Nähe das Dorf Judeida heute noch den Namen der Judith bewahrt.[2])

ad IV. b) Was das Buch Judith (und teilweise mit ihm auch das Buch Tobias) vom ethischen Gesichtspunkte aus besonders auszeichnet, das ist die in beiden Schriften hervortretende Wertschätzung der Enthaltsamkeit und Keuschheit; namentlich an der Persönlichkeit der Judith wird der Zusammenhang zwischen Keuschheit und Tapferkeit anschaulichst dargelegt.

Gegenüber der Auffassung von der Ehelosigkeit in früheren Büchern des alttestamentlichen Kanons erscheint damit eine den christlichen Standpunkt schon berührende, wenigstens ihn vorbereitende Höhe des sittlichen Urteiles gewonnen. Selbst der heilige Hieronymus, dessen Urteil über das Juditbbuch durch den Einfluß der Hebräer seiner Umgebung zu einem Vorurteile werden mußte, konnte sich doch nicht versagen (epistola 65, 1), mit Ruth und Esther auch die Judith zusammenzustellen und über die vereinten zu bekennen: „Ruth et Esther et Judith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint.“

Während (Tobias und) Judith monographische Nachträge zur israelitischen Volksgeschichte gewährten, setzen diese selbst weiter —

---

[1]) Mit Fug erklärt Scholz a. v. a. O. S. 41 בֵּיתאֵלוּהַ (hebr. בֵּית־אֱלוֹהַּ i. q. בֵּית־אֵל) = Haus Gottes.

[2]) S. Rieß (Domkapitular in Rottenburg), biblische Geographie, Freiburg 1872, S. 12.

# G. Die beiden Machabäerbücher.

## §. 47.

I. Über die Geschicke der Israeliten seit dem Ende der Perserherrschaft von 400—200 v. Chr. in numero rotundo*) — schweigen die Geschichtsbücher**) des alttestamentlichen Kanons ebenso, wie über das letzte Jahrhundert v. Chr.

Nur die Kämpfe der Seleuciden mit den Juden — im 2. Jahrhunderte v. Chr. — sind in den beiden jüngsten, vielfältig einander ergänzenden Geschichtsbüchern der Machabäer ziemlich ausführlich behandelt.

a) Das erste Buch, dessen semitisches Original leider nicht mehr vorhanden ist, behandelt in 16 Kapiteln die Zeit von 175—135 v. Chr. (d. h. von der Thronbesteigung Antiochus IV. Epiphanes — bis zur Ermordung des Machabäers Simon).

Während der Abhängigkeit von Persien, Macedonien und Ägypten (unter den ersten Ptolomäern) durften sich die Juden im ganzen eines ruhigen Stilllebens erfreuen; doch eine Zeit schwerer Prüfung kam für sie, als der Seleucide Antiochus IV. von Syrien den Hellenismus (das System der griechischen Götterlehre) ihnen aufzwingen wollte. Schmachvoll überlieferten die berufenen Wächter des Heiligtums dasselbe an den Feind aus; nun erfüllte sich Daniel XI, 31 — die abominatio desolationis, der Greuel der Verwüstung, ein heidnisches Götzenbild — wurde über dem Brandopferaltare im Tempel aufgestellt (167 v. Chr., 1. Mach. I, 57). Nur der Priester Mathathias mit seinen 5 Söhnen sammelte zu Modin***) ein Häuflein frommer, ihrer Religion und ihrem Vaterlande treugebliebener Israeliten (II, 1 sqq.). Diese Machabäer (V.) = Hasmonäer: Judas, Jonathas und Simon,†) welche als Ethnarchen, die beiden letzteren zugleich als Hoheprieſter, sich folgten, besiegten nicht allein in der Defensive die syrischen Feldherren Apollonius, Seron, Ptolomäus, Nikanor, Gorgias u. s. f.; sie gingen auch zur Offensive über und kämpften siegreich mit den Ammonitern und Idumäern; schlossen wiederholte Freundschaftsbündnisse mit den Römern und Spartanern und erhielten den

*) 2. Esdr. XII, 22 scheint Darius II. Nothus (423—405) noch als Darius Persa aufgeführt zu sein.

**) Die zwei jüngsten Lehrschriften: Sirazide und Weisheitsbuch verschaffen nur indirekte einen Einblick in das hebräische Geistesleben im 3. Jahrhunderte v. Chr.

***) Seit den Forschungen des Franziskaners Forner 1866 in dem heutigen el Medîjeh, 2 Stunden östlich von Lydda, vermutet; s. Art. Modin bei Riehm.

†) Auch die beiden anderen Brüder dieser drei, nämlich Johannes und Eleazar, fanden den Heldentod — Johannes (1. Mach. IX, 36) durch Moabiter; Eleazar durch Syrier (l. c. VI, 46).

jüdischen Namen hochgeachtet, bis mit dem durch seinen eigenen Schwiegersohn meuchlings getöteten Simon (bei Jericho 135 v. Chr.) auch aus dieser Familie der theokratische Geist entwichen war (c. III—XVI).

b) Beim zweiten Buche müssen drei Bestandteile auseinandergehalten werden:

α) ein Brief der palästinensischen Judenschaft an die ägyptische — eine Einladung zur Chanukkafeier, d. h. dem Erinnerungsfeste an die durch Judas Machabäus bewerkstelligte Lustration des Tempels von der Exsekration desselben durch Antiochus Epiphanes (1. Mach. IV, 43 sqq.), wegen Vers 7 vom Jahre 142 v. Chr. zu datieren — I, 1—9;

β) ebenfalls ein Brief der palästinensischen Judenschaft an Aristobul, einen einflußreichen jüdischen Gelehrten am Hofe zu Alexandrien, in gleichem Betreffe, wegen Vers 10 vom Jahre 123 zu datieren — I, 10 — II, 19;

γ) ein Supplement zu 1. Mach. I—VII incl. — die Zeit von 175—161 v. Chr. umspannend — Auszug aus dem 5teiligen, verlorengegangenen Geschichtswerke des Jason von Cyrene (II, 20 — XV, 40). [Gewissenlosigkeit des Tempelvorstehers Simon und seines Bruders, des usurpatorischen (weil zum Stamme Bejamin [III, 4] gehörigen) Hohenpriesters Menelaus; die wunderbar vereitelte Tempelplünderung, welche der syrische Schatzmeister Heliodor beabsichtiget hatte; die Gottlosigkeit des Hohenpriesters Jason; die Greuelthaten des Antiochus Epiphanes; der Heldenmut des Greisen Eleazar und der 7 machabäischen Brüder samt ihrer Mutter;*) die Tempellustration durch Judas; des letzteren Waffenthaten und Sühneopfer für die im Kampfe gegen Gorgias, den Statthalter Idumäas, gefallenen Israeliten; die Treulosigkeit des Hohenpriesters Alcimus; der Selbstmord des Razias; die Tötung und Verstümmelung des blasphemischen Syriers Nikanor; die Einsetzung eines Nikanortages (für den 13. Adar [= Februar auf März], an welchem Tage indes nunmehr das sogenannte Esther-Fasten gehalten wird)].

Hauptsächlich aus Josephus muß die Geschichte des Volkes zwischen 400 bis 200 v. Chr. ergänzt werden. Da interessiert besonders die Angabe (antiqq. XI, 8, 4 und 5), es sei dem nach der siegreichen Schlacht bei Gaza 332 gegen Jerusalem anrückenden Alexander dem Großen der Hohepriester Jaddua entgegengegangen und habe durch den Hinweis auf Daniel VIII, 4 den Zorn des gewaltigen Eroberers entwaffnet. Nach Alexanders Tod ge-

*) Die Kirche ehrt deren Andenken am 1. August.

rieten die Juden vorerst in die Abhängigkeit von den ägyptischen Ptolomäern. Jedoch nur Ptolomäus Philopator (221—204 v. Chr.) hatte nach der bei Raphia (südwestlich von Gaza) wider Antiochus III. von Syrien gelieferten Schlacht Gewaltthätigkeit an den Juden verübt.[1]) Aber als nun der Sohn des dritten Antiochus — Seleukus Philopator von Syrien (187—175) dauernd von Palästina Besitz ergriffen, trat eine Wendung zum Schlimmeren ein, welche unter seinem Nachfolger Antiochus IV. Epiphanes (175—163) den Höhepunkt erstieg.

a) Zu den ersten 7 Kapiteln des ersten Machabäerbuches verhält sich das zweite (c. III—XV) ergänzend. Als Seitenstück zu dem ehrwürdigen Mathathias, der einen verführten Juden und dessen Verführer tötete (1. Mach. II, 24 und 25); der ein Eiferer war für das Gesetz, gleich Phinees (cfr. l. c. V. 26 mit Num. XXV, 13), meldet das zweite Machabäerbuch c. VI den Heldentod Eleazars, des greisen Martyrers; c. VII jenen der machabäischen Mutter und ihrer 7 Söhne.

Nach des Mathathias Tod erhob sich sein Sohn Judas mit dem Ehrennamen Machabäus (das griech. *Μακκαβαῖος* deutet man = dem arab. mankib = Schulter, Stütze; oder = מַקֶּבִי (Hämmerer, wie z. B. Martell); denn die griechische Transkription durch *κκ* schein ein hebräisches ק vorauszusetzen. Doch die Rabbinen schreiben מַכְבִּי, was zu der Vermutung führte, es sei der Name zusammengesetzt aus den Anfangsbuchstaben des Wahlspruches, den Mathathias in seiner Fahne geführt: מִי, כָּמֹכָה, בָּאֵלִים, יְהוָה, = wer unter den Göttern ist wie Du, Jahve? Neuestens (1877) erklärt sich ein amerikanischer Gelehrter — Curtiss für die Form מַכְבִּי als ein Part. Hifil von כָּבָה = auslöschen; folglich: Auslöscher, Vernichter. Die andere Bezeichnung Hasmonäer = *Ἀσαμωναῖοι* = חַשְׁמַנִּים hängt wohl mit שָׁמֵן = ölig sein zusammen = Gesalbte = Christen (*χρίω*.).

Judas nun gewann Sieg auf Sieg über die Feldherrn der Syrier, zuletzt auch über den syrischen Statthalter selbst, den Lysias, der gegen ihn ausgezogen. (1 Mach. c. IV; parallel 2 Mach. c. XI.) Jetzt erst, im dritten Jahre seit der Profanation, erfolgte die Wiederheiligung des Tempels (1 Mach. IV, 52: parallel 2 Mach. X, 3) — 164 v. Chr. Dagegen fiel der grausame Verfolger Antiochus auf dem Rückwege von (der Provinz)[2]) Elymais (1 Mach. VI, 2 sqq. parallel mit 2 Mach. c. IX, 2) genauer Persepolis, woselbst der für den Hellenismus Fanatisierte den Tempel einer semitischen Gottheit (Nanäa) vergeblich zu plündern versucht hatte,[3]) in eine ekelhafte, für ihn tötliche Krankheit.

---

[1]) Siehe das apokryphe 3. Machabäerbuch c. I.

[2]) Im semitischen Originale hieß wohl Elymais eine medinâh (1. Mach. VI, 1), was der griechische Übersetzer durch Stadt gab, anstatt durch Provinz; die Bedeutung Stadt hat jenes Wort nur im Aramäischen und Arabischen; nicht auch im Hebräischen.

[3]) Vorausgesetzt daß, was freilich nicht außer Zweifel, 2. Mach. I, 13 mit dem 1. Mach. VI, 2 sqq., 2. Mach. IX, 2 sqq. gemeldeten Ereignisse zusammenfällt.

Unter dem nachfolgenden syrischen Könige — Antiochus V. Eupator (163—161) — waren es jüdische Renegaten selbst, welche den Feind ins Land lockten und ihn zum Kampfe sogar gegen Jerusalem (!) aufreizten; doch der wunderbare Sieg des Judas Machabäus erzwang einen ehrenvollen Frieden. (1 Mach. c. VI parallel mit 2. Mach. c. XIII.) Antiochus wurde hinwieder gestürzt durch Demetrius I., dem das Volk wohl mit der Bedeutung eines Wechsels für die Zukunft den Ehrennamen Soter (= Retter) verlieh.

Nicht gewarnt durch das klägliche Ende, welches selbst ein heidnischer König (Antiochus V.) dem unwürdigen Eindringling ins Hohepriesteramt — Menelaus — bereitet hatte (2 Mach. XIII, 4 sqq.); ließ sich jetzt ein anderer Unwürdiger — Alcimus[1]) — von dem neuen syrischen Könige zum Hohenpriester machen, was ihn jedoch keineswegs abhielt, Lug und Betrug gegen die eigenen Glaubens- und Volksgenossen zu verüben. (1 Mach. VII, 6 sqq. und 2 Mach. XIV, 6 sqq.) Freilich vergebens; den wiederholten glänzenden Sieg des Helden Judas verbürgte nicht allein die an Tollkühnheit grenzende Tapferkeit eines Razias (2 Mach. XIV, 37—46), sondern weit mehr die übernatürliche Bundesgenossenschaft des viel für sein Volk betenden (schon 170 ermordeten) Hohenpriesters Onias und des großen Propheten Jeremias. (2 Mach. c. XV.) Unter den Mauern Jerusalems fiel der tüchtigste aller feindlichen Feldherrn — Nikanor — 161 v. Chr., gerade am Vorabende des Purimfestes. Soweit die parallelen Ergänzungen aus dem 2. Buche.

b) Mit dem 8. Kap. des 1. Buches setzt sich die Geschichte weiter, treten namentlich die Juden zum erstenmale in Beziehungen zu den Römern. Judas schloß mit ihnen ein Schutzbündnis gegen die Griechen resp. Syrier. Gar bald sollte er indes erfahren, wie viel weniger die Unterstützung auch der stärksten Macht bedeute, als das uneingeschränkte Vertrauen auf den Himmel. Schon das Jahr darauf erlag er der Übermacht des syrischen Feldherrn Bacchides bei Laisa (1. Mach. IX, 5), nordwestlich von Jerusalem, 160 v. Chr. Sofort übernahm sein Bruder Jonathas die Führung, demütigte den Bacchides und erkämpfte sich eine mehrjährige Ruhe, jedoch in Abhängigkeit von Syrien. Mittlerweile war Demetrius I. von einem Empörer, Alexander Balas, verdrängt worden, der seinerseits wieder dem Sohne Demetrius I. weichen mußte, nämlich Demetrius II. mit dem Beinamen Nikator.

Sowohl von Alexander Balas, wie nachher von Demetrius II.

---

Das gräzisierte Nanäa entspricht dem semit. נְנֵי von נָנָה = zuteilen: Nanäa war also die Schicksalsgöttin, Glücksgöttin.

[1]) Aus Servilismus für die zu jener Zeit griechisch redenden Syrier hatte er seinen gut hebräischen Namen Eliakim in Alcimus (Ἀλκιμος) verändert, wie Menelaus vermutlich zuvor Jachlʿm hieß und Jason den Namen Josue oder Jesus geführt hatte. Ebenso hatten die „Griechenfreunde", wie sie sich nannten, eine Rennbahn (gymnasium) für heidnische Spiele in Jerusalem eingerichtet u. s. w. (1. Mach. I, 12 sqq.)

wurde Jonathan in der doppelten Eigenschaft des Ethnarchen und Hohenpriesters anerkannt. Dies währte bis zum Jahre 144. (1. Mach. c. X und c. XI, 1—52.) Da änderte sich die Gesinnung des syrischen Königes gegen die Juden und Jonathan unterstützte nun den Gegenkönig Antiochus VI. (Theos), erneuerte zugleich das Bündnis mit den Römern, weiterhin aber auch noch mit den Spartanern, welch letztere gleichfalls schon im 3. Jahrhunderte v. Chr. unter dem Könige Areus S. (Arius V.) mit dem damaligen Hohenpriester Onias (I.) eine Verbindung angeknüpft hatten. (1. Mach. XII, 19 sqq.) Dennoch wurde Jonathan von dem Syrier Tryphon überlistet, der, nachdem er seinen König — den Antiochus VI. Theos — ermordet hatte, Jonathan in die Stadt Ptolemais hineinlockte und töten ließ 143 v. Chr. (l. c. XII, 48 sqq.) Da Tryphon seine Absicht auf den Thron gleichwohl nicht unbestritten erreichte, vielmehr Demetrius II. neuerdings Anhang gewann; so lag es nahe genug, daß des Ermordeten Bruder — der Machabäer Simon — sich an Demetrius II. anschloß, der den Hebräern volle Autonomie einräumte, 142 v. Chr., weswegen dieses denkwürdige Jahr auf vielen Münzen aus jener Zeit als „Jahr der Befreiung" wenigstens vorübergehend zum Ausgangspunkte einer neuen Zeitrechnung gemacht wurde (l. c. XIII, 41.). Überaus glücklich regierte jetzt Simon das Land. Er gewann Joppe und damit einen überaus wertvollen Seehafen; es gelang ihm, seinem Volke den Frieden zu erhalten und die Anerkennung des Auslandes (Rom und Sparta) sich zu sichern. (c. XIV.) Der neue syrische König, ein jüngerer Bruder Demetrius II., — Antiochus VII. Sidetes[1]), räumte ihm auch noch Münzrechte ein. (XV, 6.) Zwar änderte derselbe späterhin seine Politik und schickte seinen Feldherrn Cendebäus gegen Juda; doch Simons Söhne (Judas und Johannes, beigenannt Hyrkan) schlugen den Angriff zurück; dafür erstand dem Simon der schlimmste Feind im Schoße seiner eigenen Familie; sein Schwiegersohn Ptolomäus überfiel ihn während des Mahles mit mehreren Bewaffneten und machte ihn nieder, nahe bei Jericho, 135 v. Chr. (c. XVI.)

Als die letzte Hasmonäerin — Mariamne — dem Idumäer Herodes die Hand gereicht, war das Zepter nicht blos vom Stamme; sondern auch vom Volke Juda genommen.

II. Wegen 1. Mach. XVI, 24 muß als terminus a quo für die Abfassung des ersten Buches der Regierungsantritt des Johannes Hyrkan (135 v. Chr.) angesetzt werden. Bei Eusebius (h. e. VI, 25) gibt Origenes den hebräischen Titel des Originales an: σαρβηθ σαρ βανὲ ἐλ, vielleicht = (statt שֶׁבֶט) שַׁרְבִּיט = Zepter — שַׂר בְּנֵי־אֵל = des Fürsten der Söhne Gottes; oder סַרְבֵּת ש"ב"ג = Widerstand des Fürsten u. s. f.,

[1]) Von der Stadt Side in Pamphilien, nach Analogie moderner Bezeichnungen, wie Graf von Paris, Herzog von Sparta u. s. f.

wobei wohl an den Mathathias als Begründer der Hasmonäerfamilie gedacht werden müßte.

Der nicht minder unbekannte Verfasser, beziehungsweise Herausgeber des zweiten Buches, laut 2. Mach. II, 24 Epitomator des selbst nicht näher bekannten Jason von Cyrene, muß wegen I, 10 l. c. jedenfalls nach 123 v. Chr. seine Arbeit vollendet haben. Vielleicht darf aus dem Umstande, daß der Tod des Judas Machabäus (160 v. Chr.) im zweiten Buche nichtmehr erzählt ist, geschlossen werden, daß Jason wenigstens um 161 gestorben sei.

Nachdem ein hebräischer Originaltext für das 1. Buch gesichert erscheint, ist klar, daß derselbe jedenfalls in Palästina geschrieben wurde; dafür zeugt immerhin wohl auch die bei einem Fremden zu damaliger Zeit schwer begreifbare Detailkenntnis der zahlreich genannten Örtlichkeiten. Da Josephus im 12. und 13. Buche seiner antiquitates von der griechischen Übersetzung des 1. Buches bereits mehrfach, oft nahezu wörtlich Gebrauch macht; unterliegt es keinem Zweifel, daß auch der gegenwärtige Septuagintatext, aus welchem die Italaversion geflossen und in die Vulgata überging, noch in der Zeit vor Christus fertig gestellt war. Nach dem Zeugnisse des heiligen Hieronymus in seinem prol. galeatus fand sich das hebräische Original noch zu seiner Zeit vor; aber die von Bartolocci in seiner biblioth. magna rabbinica gebotene megillath Antiochos d. h. Rolle des Antiochus (Epiph.) etwa für jenes hebräische Original anzusehen, verbietet sich angesichts der Thatsache, daß jene megillah an Umfang noch nicht einmal den ersten 2 Kapiteln der griechischen Übersetzung gleichkäme.

Auch für das zweite, ursprünglich schon griechisch abgefaßte Buch, glauben viele Palästina als den Ort der Entstehung festhalten zu müssen; aber dann wäre diese Schrift jedenfalls die einzige, für welche bereits in vorchristlicher Zeit in Palästina das hellenistische Idiom gewählt worden wäre. Jedenfalls weist die Zeit der Zusammenstellung weit über Pompejus hinauf, weil sich aus den beiden Briefen des Einganges ergibt, daß der Kultus in Jerusalem noch keine Störung erlitten, vielmehr das regste Interesse auch der außerhalb Palästinas weilenden Judenschaft beanspruchen durfte. Möglich wäre es immerhin, daß Jason von Cyrene mit dem 1. Mach. VIII, 17 erwähnten Jason, welchen Judas Machabäus zu einer Gesandtschaft nach Rom erkoren, ein und dieselbe Persönlichkeit wäre.

III. Die Übereinstimmung zwischen den beiden Machabäerbüchern untereinander wurde namentlich im vorigen Jahrhunderte protestantischerseits heftig angegriffen, jedoch von den Jesuiten Fröhlich und Khell (übrigens anonym) glücklich verteidigt. Die beanstandete Stelle 2. Mach. I, 18 widerspricht keineswegs dem 1. Esdrasbuche, wenn man die metonymia partis pro toto berücksichtigend zugesteht, daß nicht der Neubau des

zweiten Tempels, wohl aber ein Anbau an denselben auf Nehemias zurückzuführen ist.*)

2. Mach. I, 14 einer- und 2. Mach. IX, 1, sowie 1. Mach. VI, 1 (über das Ende des Antiochus Epiphanes, den Polybius mit beißendem Witze Epimanes = Tollhäusler schilt) andrerseits widerstreiten sich nicht, falls man nur nicht Ähnliches mit Gleichartigem verwechselt.

Ein wirklicher Widerspruch wird behauptet bezüglich der 3 Angaben über den Tod des Antiochus Epiphanes.

1. Mach. VI, 1 wird erzählt, daß Antiochus zu Elymais, einem Distrikte der Provinz Elam, einen Tempel plündern wollte, aber durch den Unwillen des Volkes daran verhindert wurde und nun alsbald in eine äußerst schmerzliche Krankheit verfiel. 2. Mach. IX, 1 sqq. ist der Ort genauer als Persepolis bezeichnet und hinzugefügt, wie Antiochus auf dem Rückwege über Ekbatana von seinem Geschicke ereilt worden. Endlich ibid. I, 14 heißt es im Briefe, daß ein Anführer (ἡγεμών) des Königs und dessen Leute von den Priestern des entweihten Nanäatempels zerstückelt wurden. Allerdings heißt es auch, daß der βασιλεύς (Antiochus) in den Tempel hineinging; aber er muß auch rechtzeitig wieder entkommen sein, bevor die Katastrophe eintrat; denn nicht wird er als der getötete ἡγεμών zu betrachten sein; wohl aber erklärt diese Stelle, weswegen die IX, 1 berichtete Plünderung jenes Tempels mißlang.[1]) In das Gebiet der Fabel verweist Keil (Einleitung S. 714) die Nachricht von der Auffindung des heiligen Feuers, 2. Mach. I, 20 sqq. Allein frägt man nach der Ursache der wunderbaren Erscheinung gerade in den Tagen des Nehemias, so läßt es sich gewiß genügend begründen, daß das Auffinden des heiligen Feuers (vom Brandopferaltare des vorexilischen Tempels) in dieser späteren Zeit der göttlichen Heilsökonomie besser entsprach, als etwa unmittelbar nach dem Wiederaufbau des Tempels. Aus 1. Esdr. III, 1—6 ist bekannt, wie vor der Grundsteinlegung des Tempels regelmäßige Opfer gebracht wurden; aus 1. Esdr. VI, 16, mit welcher Freude das Fest der Tempelweihe begangen wurde. Aber als die Flamme der religiösen Begeisterung nahezu erloschen war, so daß ein Esdras in 13jähriger Bemühung (466—453) die eingerissene Unordnung nichtmehr zu bemeistern vermochte; da hielt es Gott für angezeigt, durch Nehemias auf wunderbare Weise die Heiligkeit seines Tempels zu bezeugen und dadurch den fast vollends erkalteten Eifer wieder zu erwärmen.

---

*) Vgl. P. Cigoi Alois, historisch-chronologische Schwierigkeiten im 2. Machabäerbriefe, Klagenfurt 1868. S. 69.

[1]) Reischl z. St. und Cigoi (a. a. O. S. 68) möchten lieber eine Verwechslung zwischen Antiochus IV. und Antiochus III. annehmen; der Sanhedrin in Jerusalem sei irrig berichtet gewesen. Indes scheint doch die oben vorgetragene Hypothese Bellarmins (de verbo Dei, lib. I. IX, 16) auch hier — wie beim Judithbuche — am meisten einzuleuchten und zu befriedigen.

Abenteuerlich findet Keil (a. a. O. S. 716) die Wundererscheinungen: (2. Mach. III, 25 — Heliodor wird durch einen Engel hoch zu Roß an der Plünderung des Tempelschatzes verhindert; V, 2 — Lufterscheinungen höchst bedrohlichen Charakters zeigen sich, ehe Antiochus Epiphanes den Greuel der Verwüstung für Jerusalem herbeiführte; X, 29 — Unterstützung „des Machabäers" [so heißt Judas im 2. Buche vorzugsweise] im Kampfe gegen einen syrischen Feldherrn, namens Timotheus, durch Engel; desgleichen XI, 8 gelegentlich einer Unternehmung wider den Syrier Lysias) — allein solche Angelophanien widerstreiten doch keineswegs der in den protokanonischen Büchern hervortretenden Engellehre, speziell mag auf Daniel c. X als ein Präcedens Bezug zu nehmen sein; und erscheinen innerlich, in der Lage der Zeit, kaum weniger begründet, als die einstmals, in den Tagen der Patriarchen, besonders häufigen Theophanien.

IV. a) Sprachliche Eigenheiten, wie S. I, 4: *ἐγένοντο εἰς φόρον* = sie wurden tributpflichtig, entsprechend dem hebr. וַיְהִי cum sequente ל; oder V, 37: *μετὰ δὲ ταῦτα τὰ ῥήματα* = ohne daß eine Rede vorausging, als wörtliche Übersetzung einer hebräischen Redeweise: אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה = nach diesen Dingen; oder VI, 8 das umschreibende *καὶ ἐγένετο, ὅτι* u. s. f. beweisen zwingend, daß für das erste Buch ein semitisches Original vorausgesetzt werden müsse. Schreibversehen, wie VI, 37, wonach statt 2—3 gleich 32 Krieger auf 1 Elefanten gesessen wären, sind im jetzigen übersetzten Texte zweifellos unterlaufen; für etwaige historische Unrichtigkeiten in den aufgenommenen Urkunden, so wenn nach 1. Mach. VIII, 8 die Herrschaft der Römer bis Indien sich erstreckt haben soll; oder l. c. XII, 7, 21 die Spartaner wie die Juden Nachkommen Abrahams*) sein sollen, wäre jedenfalls nicht der Verfasser des Buches verantwortlich zu machen; nicht immer gilt das tacens consentire videtur. Richtig ist ferners, daß das erste Buch im Unterschiede vom zweiten die seleucidische Ära (312/11 v. Chr.) ein halbes Jahr früher (Herbst 312) beginnen läßt, als das zweite (Frühling 311).

Beim zweiten Buche ist das Griechische als Grundsprache bezeugt durch innere Gründe und durch den heiligen Hieronymus im prol. galeatus. Man berücksichtige nur die häufige, echt griechische Wiederholung des Verbums beim Nominalbegriff derselben Wurzel, z. B. *ἄγειν ἀγῶνα* IV, 18, *δυσφόρως φέρειν* XIV, 28; *ἀποξενώσας ἐπὶ ξένης* V, 9 (der entfremdet hatte in die Fremde) u. s. f.

---

*) Bei der Findigkeit und Geschäftsrührigkeit der Juden bleibt es übrigens gar nicht ausgeschlossen, daß dieselben auch in Sparta einmal vorübergehend so zahlreich angesiedelt waren, daß sie sich sogar der Regierung bemächtigen konnten; jedenfalls bleibt beachtenswert, daß auch nach 2. Mach. V, 9 der geächtete Hohepriester Jason nach Lacedämon flüchtet, quasi (*ὡς*) pro cognatione refugium ibi habiturus. Durch das quasi könnte der Verfasser übrigens seine abweichende Meinung bezüglich dieser Verwandtschaft angedeutet haben.

b) Beide Bücher sind durchaus nicht blos geschichtlich, sondern auch — zumal das zweite — dogmatisch angesehen überaus wertvoll. (Die Lehre vom Reinigungsorte und der Wirksamkeit des Gebetes und der Opfer für Verstorbene bestätiget 2. Mach. XII, 43.)

Als S. O. dienen beide Bücher während des Monates Oktober.

In der Votivmesse pro pace bildet 2. Mach. c. I, 1—9 (der erste Brief — Einladung zur Chanukka als äußere Besieglung der vollständigen Eintracht zwischen den Juden Ägyptens und Palästinas) die Epistel; in der Jahrtagsmesse ist die Epistel natürlich aus 2. Mach. c. XII genommen.

ad IV. a) Für die auch protestantischerseits im allgemeinen anerkannte Objektivität und Richtigkeit der Angaben des ersten Buches spricht schon die Aufnahme einer Anzahl von Urkunden (*ἀντίγραφα*), welche dem Wortlaute nach mitgeteilt werden, wie 1. Mach. VIII, 22 (Konvention mit den Römern); XII, 5 und 19 (Schreiben des Jonathas an die Spartaner; Brief des spartan. Königs Areus an den Hohenpriester Onias I.); XIV, 26 und 27ff. (Anerkennungsdiplom betreffs der Wirksamkeit des Machabäers Simon). Desgleichen finden sich verschiedene Zuschriften der syrischen Könige an die Machabäer unverkürzt wiedergegeben; so X, 18 ein Schreiben des Alexander Balas an Jonathas; XV, 2 Schreiben des Antiochus Sidetes an Simon u. s. w.

Dabei fehlt es aber auch nicht an offenkundigen, sinnstörenden Schreibverstößen, wie 1. Mach. VI, 43 *Σαναράν* statt *Ἀβαράν* (cfr. l. c. II, 5); oder XIII, 43 *ἐπὶ Γάζαν* für *Γαζηρών* (cfr. l. c. IV, 15); oder XIV, 28 *ἐν Σαραμέλ* statt *Λασαραμέλ* = לְשַׂר עַם־אֵל = dem Fürsten des Gottesvolkes (Simon) u. s. f.

Ungünstiger, aber darum auch ungerechter lauten die Verdikte über das zweite Buch. Allerdings kömmt in demselben das apologetische Moment über dem historischen zur Geltung; das hat aber nur die Wirkung, daß unbeschadet der historischen Treue Wahrheiten, welche vordem noch nicht so klar erkannt waren, schärfer sich abheben; daß gleichsam eine Brücke geschlagen wird — von der unvollkommenen Offenbarung der Torah zu der vollkommenen des Evangeliums.

b) Hiebei ist es hauptsächlich der Glaube an die jenseitige Vergeltung; die Richtigkeit des diesseitigen Erdenlebens, welche im Gegensatze zu der mehr fleischlichen, erdhaften Anschauung der früheren Zeit betont wird, sowohl von der machabäischen Heldenmutter, wie auch von ihren Heldensöhnen (2. Mach. c. VII). Doch auch in ethischer Hinsicht bieten beide Bücher eine Fülle von Belehrung. 1. Mach. V, 56 ff. zeigt die Niederlage des Joseph und Azarias, wie menschlicher Ehrgeiz mißfällig ist in den Augen Gottes; 1. Mach, XIII, 27 verzeichnet ein leuchtendes Denkmal von Pietät seitens des Simon gegenüber seinen verstorbenen Angehörigen; 2. Mach. XV, 5 sqq. bringt das erschütternde Gottesgericht über die Blasphemie des Nikanor.

Der weitere Kerngedanke beider Bücher ist: „Gottvertrauen hilft weiter als Menschengunst;“ und wiederum: „Allisrael möge sich in Gott einig finden, um glücklich zu sein!“ — Gedanken, welche auch in einem nachexilischen Psalme,

dem 145. S. und V., ausgeführt sind, der gemäß Überschrift daselbst die nachexilischen Propheten Aggäus und Zacharias zu Verfassern haben soll. Aber auch in den Weissagungen der nachexilischen Propheten findet derselbe religiöse Transzendentalismus beredten Ausdruck.

## A. Die Propheten nach dem babylonischen Exil.

## H. Aggäus.

### §. 48.

I. Schon 1. Esdr. c. V, 2 steht zu lesen, ohne die Anregung durch die Propheten Aggäus (und Zacharias) würde die Absicht der Samaritaner, den Wiederaufbau des Tempels zu hintertreiben, wahrscheinlichst geglückt sein.

Dem Tempelbau gelten denn auch sämtliche vier allerdings knappe Vorträge in nur 2 Kapiteln.

a) Im ersten Vortrage (c. I) geißelt Aggäus jene, welche mit der Ungunst der Zeit ihre Unthätigkeit in Ansehung des Tempelbaues entschuldigen zu können wähnten;

b) im zweiten (c. II, 1—9 M., 1—10 V.) tröstet er Zorobabel und Jesus wegen der Unansehnlichkeit des Tempels mit dem Ausblicke auf den Messias (Luk. II, 22 und 49 enthält die nächste Erfüllung der Weissagung des Aggäus);

c) im dritten Vortrage (c. II, 10—19 M., 11—20 V.) zeigt Aggäus an einem Gleichnisse (einer Parabel) aus der Sphäre der levitischen Reinigung, daß es auch von seite des Menschen ernster Anstrengung bedürfe, um das gelöste Verhältnis zu Gott wieder anzuknüpfen;

d) im vierten Vortrage schließlich wird Zorobabel (weil Tempelerbauer) als typischer Siegelring (womit der neugeschlossene, wiederangeknüpfte Bundesvertrag bestätiget oder besiegelt wird) gepriesen (II, 20—23 M.; 21—24 V.).

Die nachexilischen Propheten müssen notwendig in zweifacher Hinsicht von ihren Vorgängern sich unterscheiden: Während jene die Auflösung des jüdischen Staats- und Kirchenwesens androhten, müssen diese sich um die Wiederherstellung der Gemeinde- und Kultusordnung bemühen. Während jene mehr von ferne auf das Messiasreich hindeuten, zeigen diese gleichsam mit dem Finger auf den bald erscheinenden Welterlöser hin, bis endlich derjenige, der mehr als ein Prophet, der Vorläufer war — Johannes der Täufer —[1]) ihn dem leiblichen Auge zeigen konnte. Speziell die Weissagungen des Aggäus dienen

[1]) Cfr. Matth. XI, 9; Lukas VII, 26.

dem ersten der beiden angegebenen Zwecke in drei, dem anderen in einem 4. Vortrage.

a) Im zweiten Jahre des Darius Hystaspes, am 1. des 6. Monats, also um 520 v. Chr., ließ Aggäus seine Aufforderung erschallen, den seit 15 Jahren (536—521) ins Stocken geratenen Tempelbau[1]) wieder aufzunehmen. Strenge rügt er es, daß manche von den nach Jerusalem Heimgekehrten ihre Mut- und Thatenlosigkeit mit der Ungunst der Zeit zu entschuldigen versuchten, wiewohl sie sich selbst eine nicht nur bequeme, sondern sogar vornehme Häuslichkeit eingerichtet hatten (I, 4). So wahr es ist, daß das Äußere in der Regel einen Abdruck des Inneren darstellt; so richtig bleibt es, — das läßt sich aus Aggäus dieses Ortes lernen — daß der Sinn für die äußere Verschönerung und Herstellung der Gotteshäuser einen kaum trügenden Gradmesser der inneren, religiösen Gesinnung einer jeweiligen Zeitperiode abgibt.[2])

Der Prophet erklärt ferners — und dies nicht ohne entsprechende Wirkung — in der damaligen Mißernte und Trockenheit eine Heimsuchung des Himmels zu gewahren dafür, daß das Haus Gottes noch immer in Verödung liegt. Nachdem, wie aus 1. Esdras c. V erinnerlich, in diesem Falle zum lebendigen Worte des Propheten auch noch der notwendige, tote Buchstabe des Stiftsbriefes von Ekbatana (Achmatha) hinzugetreten; hatten 24 Tage später Zorobabel und Jesus den Bau neuerdings in Angriff genommen.

b) Am freudigen Laubhüttenfeste desselben Jahres richtete Aggäus ein zweites, überaus trostvolles Wort an die beiden verehrungswürdigen Gewalthaber jener Tage — Zorobabel und Jesus: „Noch eines, ein kurzes (Intervallum) ist es und ich werde erschüttern Himmel und Erde . . . und ich werde in Bewegung bringen alle Völker und kommen wird der allen Völkern Ersehnte und ich erfülle jenes Haus (den zu erbauenden Tempel) mit Herrlichkeit . . . und größer wird sein die Herrlichkeit dieses neuen Hauses als die des alten." Zweifellos ist die Stelle messianisch; unter Erschütterung des Himmels und der Erde, wie bei der ersten Gesetzgebung, wird eine zweite folgen (cfr. Joel), die Heiden werden aufgerüttelt bei der Ankunft des Messias und dieser selbst mit seiner göttlichen Majestät dem zweiten Tempel eine Herrlichkeit verleihen, welche jene des ersten unendlich überragt" (II, 7—10).

c) Zur Bestärkung des so rasch gefaßten Entschlusses, den Tempelbau weiter zu führen, belehrt der Prophet in einem neuen Vortrage, zwei Monate darauf (cfr. II, 11 mit V. 2), daß der Tempelbau ebenso sehr den Segen

---

[1]) Von 588 — 536 = 52 Jahre lang war der Tempel überhaupt in Schutt und Asche gelegen.

[2]) Sehr wahr konnte deshalb Geissel in seiner Rede bei Grundsteinlegung des Kölner Domes 1842 über das fromme Mittelalter urteilen: „Es war eine wunderbar begabte Zeit, die solche Kunst gepflegt; während sie die menschlichen Wohnungen klein und niedrig an der Erde ließ, und selbst die Königspaläste und Kaiserburgen nur dürftig ausstattete, führte sie die Gotteshäuser in reichem, prachtvollem Baue empor; denn sie fühlte, sie baute für Gott, für dessen Majestät nichts zu groß war, seiner würdig zu sein."

Gottes verbürge, als die Unterbrechung Unsegen im Gefolge hatte. Wenn jemand auch heiliges Fleisch in seinem Mantel trüge und er wollte damit irgendeine Speise berühren; so würde letztere — durch eine solche blos mittelbare Berührung — keineswegs mitgeheiligt. Würde dagegen ein durch Leichenberührung Verunreinigter eine sonst reine Speise berühren, so würde diese selbst sofort verunreinigt.[1]) Der Brandopferaltar — ohne Tempel — ist der Saum des Mantels, der nicht gebührende Aufbewahrungsort für das heilige Opferfleisch; solche Opfer vermögen, nachdem der vorherige, zur Entschuldigung dienende Notstand weggefallen, das gesamte übrige Thun der Israeliten fortan nichtmehr zu heiligen. Israel ist vielmehr durch seine Lässigkeit im Tempelbau aus dem Gnadenstande gesunken. Der zerstörte Tempel ist der Tote, durch dessen Berührung (Ansiedlung rings um die Tempelruine) Israel derart verunreinigt wird, daß auch all sein übriges Thun es vor Gott nur mißfälliger macht (l. c. V. 11—20).

d) Durch den letzten Vortrag, welcher die bevorstehende Erniedrigung des Heidentums und Erhöhung Israels zum Gegenstande hat, wird namentlich in der Ansprache an Zorobabel, den der Herr anlegt wie einen Siegelring (כַּחוֹתָם), die Bedeutung der Gegenwart als neuer Anfangs- und abermaliger Anknüpfungspunkt für die messianische Zukunft klargestellt (l. c. V. 21—24).

II. Schon der Name des Propheten: חַגַּי (von √חָגַג) = Festivus (Festus) mußte den kultusträgen, im Tempelbau lässigen Remigranten wie eine fortgesetzte Strafpredigt in den Ohren klingen. Als die Zeit seines Auftretens bezeichnet der Prophet, wie erwähnt, aufs genaueste das zweite Jahr des Darius Hystaspis (520). — Das M. R. gedenkt seiner gemeinsam mit Oseas am 4. Juli.

Den Namen des Propheten glauben andere, wie Reinke Laur.,[2]) in der abgeschwächten Weise „eines an einem Festtage geborenen" deuten zu müssen. Aus I, 13, woselbst der Prophet sich nuntius Domini (das hebr. מַלְאַךְ bedeutet gewöhnlich Engel) nennt, folgerten manche noch zur Zeit des heiligen Hieronymus (Johannes der Täufer, Malachias) und Aggäus wären Engel gewesen, die in Menschengestalt aufgetreten. Der heilige Cyrill von Alexandrien, in seinem Kommentar zu den kleinen Propheten, sah sich genötigt, bei Erörterung von I, 13 auf eine ausdrückliche Widerlegung jener Fassung zurückzukommen. Nach Pseudoepiphanius (de vitis prophetarum II, 248) wäre Aggäus als Jüngling von Babel nach Jerusalem zurückgekommen, hätte er die Vollendung des Tempelbaues noch erlebt und neben den Gräbern der Priester seine Beisetzung unter priesterlichen Ehrenbezeigungen gefunden. Nach dem oft angezogenen Talmudtraktat baba bathra fol 15ª war Aggäus Mitglied der synagoga magna,

[1]) Cfr. Levitic. VI, 18—20.

[2]) Kommentar zum Propheten Haggai, Münster 1868, S. 3.

nebst den beiden anderen Propheten: Zacharias und Malachias. Nicht ohne Grund rühmt der heilige Hieronymus den Mut des Aggäus (und Zacharias), trotz des lange noch bestehenden Verbotes des Perserkönigs zum Weiterbau des Tempels in so eindringlicher Form zu mahnen. Aus II, 4 wollten endlich manche noch folgern, Aggäus habe selbst noch den salomonischen Tempel in seiner ganzen Pracht vor dessen Zerstörung gesehen und sei daher in vorgerücktem Greisenalter erst als Prophet aufgetreten; indes bei der Unbestimmtheit des Textes muß solches dahingestellt bleiben.

III. Gerade die vielleicht wichtigste Stelle der Prophezie des Aggäus (II, 7 M., II, 8 V.) erfreut sich keiner gesicherten Punktation, so daß deren Messianität ernstlich in Zweifel gezogen wird. Nach der M. soll hier der künftige materielle Reichtum des zweiten Tempels angedeutet sein, wofür man auch 2. Mach. III, 2 sqq. geltend zu machen pflegt. Indes widerstrebt diese Deutung nicht allein dem Kontexte; thatsächlich konnte an materiellem Reichtum der zweite Tempel mit jenem des ersten nicht in Vergleich kommen.

Daß die Stelle Aggäus II, 8 V., näher der Passus וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם, ein locus vexatus, beweisen schon die Abweichungen der alten Übersetzer untereinander. Vor allem ist klar, daß der heilige Hieronymus nur dem Sinne, keineswegs dem Wortlaute nach richtig übersetzte: „et veniet desideratus cunctis gentibus;“ denn בָּאוּ ist ja eine Pluralform. Hauptsächlich auf die S.-Übertragung gestützt: „*καὶ ἥξει τα ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν*“ = und kommen wird das Kostbare (Erlesene) aller Völker verfiel man auf die oben hervorgehobene materialistische Deutung. Eine schon weitmehr ansprechende, auf der P.-Übersetzung beruhende Erklärung vertritt z. B. Reinke (im Kommentar zur Stelle und in den messianischen Weissagungen IV, 1 S. 407 ff.).

Der Text der P. lautet: wenaithun regto deculhun ámme (sc. ámme) = und es werden bringen (die Völker) das Verlangen (= Begehrenswerteste) aller Völker, was dann von den Proselyten aus dem Heidentume als der Elite der heidnischen Bevölkerung verstanden wird. Doch höchst beachtenswert bleibt die Auffassung des Targumisten. Er bietet: וְיֵתוֹן חֶמְדַּת כָּל עַמְמַיָּא = und es wird kommen das Verlangen (metonym. abstr. pro concreto)[1]) aller Völker; — dasselbe, was Hieronymus hat. Daß unter dem von allen Völkern Ersehnten füglich doch nur der Messias verstanden werden kann, ist klar. Wenn dem entgegen Reinke betont, der Plural des Prädikat-Verbums בָּאוּ heische auch eine pluralische Fassung des Subjektnomens חֶמְדָּה, so ist darauf zu erwidern, daß חֶמְדָּה überhaupt nicht Subjektsnomen ist, vielmehr von בּוֹא abhängt, das ja oft mit dem Akkusativ konstruiert wird; im Gegenteile daher zu

[1]) Ähnlich, wenn Titus späterhin amor et deliciae generis humani heißt; Otto III., der deutsche Kaiser, mirabilia beigenannt wird.

übersetzen bleibt: „und man wird kommen zum Ersehnten aller Völker." Diese herkömmliche Erklärung läßt sich auch grammatisch sehr wohl halten, und ist es gar nicht nötig, mit Ribera (comment. in h. l., Antverp. 1581) an eine Texteskorruption zu denken und für das חַמְדַּת ein חֲמוּד zu fordern.

IV. a) Schon 1. Esdr. c. V und VI gereichen zur Bestätigung des Inhalts des Aggäus. Auch das sprachliche Kolorit zeigt, ganz den Erwartungen entsprechend, Berührung mit dem Aramäischen; so z. B. I, 13: מַלְאֲכוּת, cstr. von מַלְאָכוּת = Botschaft, anstatt: מְלָאכָה, cstr. מְלֶאכֶת; oder II, 3: הֲלוֹא nicht wahr, für הֲלֹא; ibid. V. 5: עֹמֶדֶת für עֹמְדָה = stehend.

b) Aus der Stelle II, 7 V. (II, 6 M.) folgert um des עוֹד אַחַת willen (= adhuc unum — noch ein einzigesmal) der Hebräerbrief c. XII, 26—28 die Imperfektibilität des Christentums.*)

Als S. O. begegnet Aggäus in feria V^ta post domin. V. novembris, mithin gegen Schluß des Kirchenjahres.

ad IV. a) Aggäus hat einige sprachliche Eigentümlichkeiten; so gebraucht er häufig den Inf. abs. statt des verbum finiti modi (etwas analoges im lateinischen der sogenannte Infinitiv. histor.). So I, 6 הָבֵא statt הֲבִיאוֹתֶם = ihr habt eingebracht; ibid. אָכוֹל für אֲכַלְתֶּם = ihr habt gegessen; ibid. שָׁתוֹ = שָׁתֹה für שְׁתִיתֶם = ihr habt getrunken u. s. f. Aber gerade dieser Gebrauch des Infinit. abs. ist für die späteren hebräischen Bücher charakteristisch und beweist so die Richtigkeit der überlieferten Textform.

Eine spezifisch dem Aggäus eigene Redensart ist das mehrmals wiederkehrende שִׂימוּ לְבַבְכֶם = richtet euer Herz (von der V. durch ponite corda vestra gegeben) cfr. I, 5, 7; II, 15, 18.

b) Der dritte Vortrag ist durch die ihres Ortes besprochene Parabel in vorzüglichem Grade geeignet, die dogmatisch-theologische Unterscheidung zwischen opera mortua und opera mortificata zu veranschaulichen. Thut der Böse Gutes, so ist auch dies gute Werk tot (opus mortuum); thut der (bisher) Gute Böses, so wird er selbst hiedurch böse; verlieren seine früheren guten Werke ihren Wert (sie werden opera mortificata).

Noch erfährt die typische Bedeutung Zorobabels durch das Bild vom Siegelringe des Ewigen (II, 24) eine besonders helle Beleuchtung. Der Siegelring enthält ja das charakteristische Gepräge seines Herrn. Als Stammesfürst nun aus Juda; als Heerführer (Herzog)[1]) der Heimgekehrten; als Wiedererbauer

---

*) Über die Leugnung derselben durch die Pseudospiritualen, namentlich Gherardino von Borgo — S. Domino, den Verfasser des fälschlich dem Joachim von Fiore zugeschriebenen evang. aeternum, orientiert vortrefflich Hipler, christliche Geschichtsauffassung (Görresvereinsschrift) Köln, 1884. S. 50 ff.

[1]) Auch Christus heißt im Krist des Ottfried der Herzog seiner Getreuen.

des zerstörten Tempels — ist er Siegel und Abdruck desjenigen, der als der eingeborne Sohn des ewigen Vaters dieses Urbildes ebenbürtiges Abbild darstellt.

Die Gedanken des Aggäus, das Volk möge mit dem Tempelbau nur nicht länger säumen; mit dem Bau des äußeren Tempels jedoch zugleich den inneren Tempel gottgefälliger Sitten herstellen — dann werde auch die einzig noch erübrigende Hoffnung Israels, das Messiasreich, in einem die Erwartung der Israeliten weit übersteigenden Umfange sich verwirklichen; diese beiden Grundgedanken finden sich noch reicher entwickelt bei dem größeren Zeits- und Amtsgefährten des Aggäus, bei

## I. Zacharias.

### §. 49.

I. Zacharias, unter den sogenannten kleinen Propheten der größte, dem Umfange, wie der Bedeutung nach, behandelt in seinem zweiteiligen Weissagebuche (analog dem Isaias) Israels nähere und fernere Zukunft.

a) c. I—VIII incl. — im ersten Teile — wird die nachexilische Gemeinde ermahnt und belehrt in einer Reihe von (acht) nächtlichen Visionen (Verwandtheit mit Ezechiel und Daniel) — [in der Vision von den Pferden mit verschiedenen Farben; von den vier Hörnern und den vier Schmieden; vom Engel mit der Meßschnur für Jerusalem; von der Anklage Satans bei Gott wider den Hohenpriester Jesus wegen Lässigkeit im Tempelbau; vom siebenarmigen Leuchter und den zwei Ölbäumen; von der fliegenden Buchrolle; von dem im Schäffel der Ungerechtigkeit nach Babel entführten Weibe; vom Viergespanne*)], sie möge weder durch Hindernisse von außen noch von innen sich abhalten lassen, den Tempel (und auch Jerusalem) auszubauen, und dies im materiellen, wie im moralischen Sinne.

Durch eine symbolische Handlung ferners (VI, 11) — Bekrönung des Hohenpriesters Jesus durch Zacharias — soll auf eine — gegenüber der Gegenwart — glänzendere, weil sittlich vollkommenere Zukunft des Volkes verwiesen werden; deshalb wird auch eine von der auswärtigen Judenschaft in Jerusalem vorgelegte Frage bezüglich des Fastens dahin entschieden, es sei mehr Gewicht auf das innere, geistige, als auf das äußere, leibliche Fasten zu legen.

b) c. IX—XIV — im zweiten Teile — schaut das erleuchtete Auge des Propheten in die entlegenste Zukunft, ja in die Zeit der Wiederkunft des Weltenrichters.

Er weissagt den Untergang der mächtigen Heidenvölker, dagegen den Aufgang Israels, dessen König gleichwohl arm seinen Einzug halte, sitzend auf einer Eselin, während seine Herrschaft sich erstrecke von Meer zu Meer;

*) C. VI, 1—8 mit c. I, 7—17 sich nächst berührend.

auch wird in seinem Reiche Brot und Wein genossen, das die Erhaltung der Virginität bewirkt (Zusammenhang zwischen Cölibat und Messe; der Opferer soll auch Opfer sein; soll ungeteilt sich Gott weihen).

Er weissagt in einem visionären Vorgange (der Prophet soll mittels zweier Stäbe die Herde des Volkes weiden) den Verrat des Hirten, der nicht höher als auf 30 Silberlinge von seiner Herde gewertet wird.*) Er hebt den Anteil hervor, welchen die Juden bei der allgemeinen Verfolgung der allgemeinen Kirche bethätigen, bis endlich — am Abschlusse der Zeiten — auch Israel zu besserer Einsicht kommt. Zuletzt wird nurmehr ein Fest gefeiert — das Laubhüttenfest in den Wohnungen der Seligen.

ad a) Unter rasch wechselnden Gesichten, Bildern einer einzigen Traumnacht (somnus prophetic.) I, 7 sqq., schaut Zacharias vorerst die näheren Schicksale seines Volkes. Ein Mann auf rotem Rosse unter Myrten in der Tiefe, hinter welchem Reiter auf roten, gefleckten und weißen Rossen folgten, erscheint als der Schutzengel des Propheten, welcher diesem bedeutet, wie das erniedrigte Israel (Myrte in der Tiefe) aus der Zeit der Bedrängnis heraus allmählig friedlichen Zeiten zugelenkt worden (rote, dann gefleckte, hierauf weiße Rosse). Um der Fürsprache des Engels willen habe der Herr seines Volkes sich wieder erinnert (I, 8—17). Sodann schaute der Prophet vier Hörner, welche zerschlagen wurden durch vier Schmiede. Israels Feinde nach den vier Himmelsgegenden (Ägypter im Süden, Philistäer im Westen, Assyrer im Norden und Chaldäer im Osten) fanden ihre überlegenen Gegner zunächst in den Persern, sodann in den Griechen, teilweise in den Parthern und zuletzt in den Römern (I, 18—21). Ein Mann mit der Meßschnur, der die Breite und Länge Jerusalems ausmißt, deutet selbstverständlich den Wiederaufbau der Stadt an (c. II). Besonders auffällig (an den Prolog zum Buche Job erinnernd) ist die vierte Vision (c. III), in welcher Zacharias schaut, wie Satan vor Gott tritt und den Hohenpriester Jesus anklagt, welcher die wegen Unterlassung des Tempelbaues ungesühnte Schuld des Volkes trägt, darum auch in Trauerkleidern erscheint, von Gott jedoch mit Feierkleidern beschenkt wird. Hiefür soll er aber auch bewachen die Vorhöfe des Herrn (mit dem Brandopferaltar), d. h. den Opferdienst wieder aufnehmen. Übrigens bleibt er selbst ein Mann der Vorbedeutung (Vorbild) für den Sproßen (צֶמַח), den Träger neuen Lebens (der ζωὴ αἰώνιος). Der ist erst der wahre Grundstein (eines geistigen Tempels, der Kirche des Neuen Bundes), mit sieben Augen (von dem der siebenfache Gnadenstrahl der heiligen Sakramente ausgeht), um deswillen alle Ungerechtigkeit der Erde getilgt wird an Einem Tage (am Charfreitag) — (c. III).

Darnach sieht der Prophet den siebenarmigen Leuchter (Bestandteil des Heiligtums) zwischen zwei Ölbäumen, was der angelus interpres von der Wie-

*) Cfr. Matth. XXVII, 3 sqq.

derherstellung des Heiligtums durch die beiden Gesalbten,[1]) „die Söhne des Öles" — Zorobabel und Jesus — deutet (c. IV). Die sich anreihenden Visionen von der fliegenden Rolle, worauf Diebstahl und Meineid geschrieben ist; sowie von dem Schäffel der Ungerechtigkeit, dessen Insassin, ein abgöttisches Weib, flugs nach Babylon befördert wird — belehrten den Propheten, wie alles Heidnische, was die Heimgekehrten aus dem Lande der Heiden etwa mitgenommen, eilends beseitiget werden müsse (c. V). Endlich in einer letzten Vision (c. VI) erblickt der Prophet vier Kriegswagen, von denen der erste mit roten, der zweite mit schwarzen, der dritte mit weißen, der vierte mit gefleckten Pferden bespannt ist. Gemäß der Deutung des Engels sind die Wagen von Mächten zu verstehen, welche auf Israel Einfluß nahmen und zwar hätte man gemäß der Deutung des heiligen Hieronymus hiebei an die Chaldäer, Perser, Macedonier und Römer zu denken (c. VI, 1—8). Indem sodann aus den Gaben von Babyloniern (VI, 10) eine Krone für den vorbildlichen Hohenpriester Jesus fertig gestellt wird, soll auf das Merkmal der Katholizität des Neuen Bundes hingedeutet werden; eben hiedurch soll der Hohepriester Jesus Vorbild des „Sprossen" sein, der dem Herrn eine Kirche bauen wird, an welcher auch jene bauen, die (jetzt noch) ferne sind — die Heiden (c. VI, 10—15).

Augenscheinlich wurde schon bald nach der chaldäischen Invasion die Erinnerung an die betrübendsten Vorkommnisse (Eroberung Jerusalems, Zerstörung des Tempels, Tötung des Godolias u. s. f.) durch jährliche Buß- und Fasttage festgehalten. Da jetzt — im 4. Jahre des Darius Hystaspis (521—4 = 517) — der Wiederaufbau des Tempels rasch voranschritt; glaubten einige Juden in Bethel (so nach dem masorethischen Texte) bei den Priestern zu Jerusalem anfragen zu sollen, ob die Beobachtung jener Fasttage fortan nicht gegenstandslos geworden. Die Antwort des Herrn durch den Propheten lautet keineswegs verneinend, betont jedoch, mit dem leiblichen Fasten zugleich ein geistiges zu verbinden, der Selbstliebe Abbruch zu thun durch werkthätige Nächstenliebe (c. VII). Eine große, glänzende Zukunft steht Israel noch bevor. „In jenen Tagen (des Messias natürlich) werden zehn Menschen aus allen Zungen der Völker zugreifen und erfassen den Saum eines jüdischen Mannes, sprechend: Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben vernommen, daß Gott mit euch ist" (VIII, 23).[2])

b) Bei der messianischen Zukunft weilend entlediget sich der Prophet eines Hochwortes (מַשָּׂא, nach der V. onus = Lastwort) wider das damalige Heidentum (c. IX—XI incl.).

---

[1]) Staat und Kirche sollen vereint, nicht getrennt sein — lehrt schon der Alte Bund. Nichts ist unbiblischer als die Maxime des Grafen Camillo Cavour von der libera chiesa nel libero stato (freie Kirche im freien Staate).

[2]) Vgl. Johannes IV, 25, wonach selbst im Glauben der Samaritaner der תָּהֵב (= Wiederbringer [des Heiles] von √תּוּב = שׁוּב) von den Juden ausgeht.

Hadrach[1]) mit Damaskus, die phönizischen und philistäischen Städte werden einer düsteren Zukunft entgegeneilen (Alexanders d. Großen Eroberungszug); Israel aber nicht nur verschont bleiben, sondern ein großes Friedensreich zu werden bestimmt sein. (c. IX.) Von Nord und Süd, Assur und Ägypten, — von allen Seiten sammelt der Herr Genossen für das neue Israel. (c. X.) Wer jedoch — auch aus Altisrael — an dieses Neuisrael sich nicht anschließt, geht verloren. Als symbolischer Hirte an Gottes Statt sollte der Prophet mittels zweier Stäbe, von denen der erste „Schmuck", der zweite „Strick" hieß, die Herde des Volkes weiden. Allein dasselbe zeigt sich widerspenstig. Da werden ihm mit einemmale die drei Unterhirten (Könige, Priester und Propheten in die Gefangenschaft geschleppt) weggenommen und der prophetische Oberhirte (Zacharias) zerbricht den Stab „Schmuck" — Israel als priesterliches Königreich geht im babylonischen Exil unter. Doch ist der zweite Stab noch nicht zerbrochen. Das Exil hat den Bund nicht zerstört; nur das theokratische Königreich (der „Schmuck") liegt begraben. Erst als die Herde um 30 Silberlinge den Hirten abfand, wurde auch der zweite Stab „Strick" zerbrochen und das Volk einem „Götzen" als Hirten — dem heidnischen Rom — ausgeantwortet. (c. XI.)

So kann es nicht befremden, wenn Zacharias auch an sein Volk ein Hochwort auszurichten hat. (c. XII—XIV.) Heißt es doch — wenigstens nach der V. — XII, 2: „Auch Juda wird sein bei der Belagerung gegen Jerusalem;" und V. 3: „Ich mache Jerusalem (die Kirche) zum Laststeine für alle Völker; . . . und sammeln werden sich gegen denselben alle Reiche der Erde." Das deutet auf die allgemeinen Verfolgungen der allgemeinen Kirche, bei denen die Israeliten nicht selten hervorragend mitwirkten. Doch auch „Jerusalem wird wieder bewohnt werden an seiner Stätte — in Jerusalem" (V. 6).[2]) „Dann werden die Bewohner Jerusalems aufschauen zu mir, den sie durchbohrt haben," u. s. f. (V. 10) — es wird mithin Reue über den Gottesmord Israel erfassen.[3]) Sogar das falsche Prophetentum wird reuig in sich gehen. (c. XIII.) Nochmals wird ein letzter entscheidender Kampf um Jerusalem sich erheben — bevor naht „der einzige Tag, der (nur) dem Herrn bekannt ist,[4]) nicht Tag und nicht Nacht und zur Zeit des Abends Licht", da die Sonne nun nichtmehr untergeht.

Nach dem entscheidenden Kampfe soll für die als Sieger übrig Bleibenden

---

[1]) חַדְרָךְ (zusammengesetzt aus חַד = hart und רָךְ = weich) = Hartweich würde als Pseudonym für Persien nach der Ansicht mancher die verschiedenen Elemente des Perserreiches bezeichnend darstellen. Schrader a. v. a. O. S. 324, kennt in den assyrischen Verwaltungslisten eine Provinz Hatariku, offenbar derselbe Name wie חַדְרָךְ.

[2]) Zur Erfüllung dieser Prophezie vgl. man Römerbrief XI, 25, 26. Als Parallele war schon Oseas III, 4—5 anzusehen.

[3]) Cfr. dagegen 1. Korinth. II, 8: „Si cognovissent, nunquam dominum gloriae crucifixissent.

[4]) Cfr. auch Markus XIII, 32.

nurmehr ein Fest gefeiert werden, das Laubhüttenfest, daran auch Ägypten und die Völker teil haben sollen, wogegen jedes irdische Thun und Treiben sein Ende gefunden hätte. (c. XIV.)

II. Jedenfalls ist Zacharias, wegen 2. Esdr. XII, 4 vermutlich ein Angehöriger des Stammes Levi (wie Ezechiel und Jeremias), schon wegen 1. Esdr. V, 1 nicht zu identifizieren mit dem 2. Chr. XXIV, 22 von den Juden ermordeten Sohne des Hohenpriesters Jojada, dessen Grabmal im Thale Josaphat gezeigt wird. — Das M. R. (am 6. September) sagt nur, daß der Prophet als hochbetagter Greis um 520 von Babylon heimgekehrt sei.*)

Tröstlich klingt schon der Name des Propheten: זְכַרְיָה = der Ewige erinnert sich. So war auch hier wieder der Name eine ständige Aufforderung, eine Predigt an das Volk, sich ebenso des Ewigen zu erinnern und als Denkmal dieser Erinnerung den Tempel auszubauen. Der Prophet muß in Babylon seine Bildung genossen haben. Wie nachhaltig der babylonische Einfluß im allgemeinen auch auf die aus dem Exil Heimgekehrten wirkte, erweist schon der Umstand, daß auch die Zurückgekehrten Schrift und Sprache, wie sie in Babylon sich dieselbe angeeignet, beibehielten.

Von diesem Gesichtspunkte aus begreift sich dann auch leicht der auffällig plastische Stil des Zacharias im 1. Teile, wo er die nähere Geschichte seines Volkes mit einem Reichtum von Symbolen schildert, der an die exilischen Propheten Ezechiel und Daniel gemahnt. Es entsprach das, wie früher schon erwähnt, dem charakteristischen Stil der Babylonier. Sonstiges ist über die Persönlichkeit des Propheten nicht bekannt. Als sehr unglücklich muß die Kombination des Pseudoepiphanius bezeichnet werden, Zacharias, der in seiner Genealogie ja allerdings Sohn des Barachias heißt (I, 7), sei von dem (vorexilischen) Könige Joas zwischen Tempel und Altar getötet worden. Der Verfasser hatte das aus Matth. XXIII, 35 gefolgert, ohne zu bedenken, daß ein mehr als dreihundertjähriger Zeitraum beide Persönlichkeiten trennt. Wenn auch der Sohn des Jojada beim Evangelisten Sohn des Barachias heißt, so ist entweder mit dem heiligen Hieronymus an der Identität der Namen Barachias und Jojada festzuhalten oder anzunehmen, es sei der Zusatz bei Matthäus eine Glosse, oder etwa gar, Matthäus meine mit Ergänzung der Worte Jesu jenen Zarachias, Sohn des Baruch, der laut Jos. bell. Jud. IV, 5, 4 kurz vor der Tempelzerstörung durch Titus — ermordet ward.

III. In neuerer Zeit wollte man, namentlich wegen Matth. XXVII, 9, den zweiten Teil, der freilich sprachlich vom ersten Teile sich unterscheidet,

*) Damit steht jedoch im Widerspruche, daß Zach. II, 8 M. (II, 4 V.) der Prophet selbst als נַעַר = Jüngling bezeichnet wird.

dem Zacharias ab- und einem sogenannten Deuterozacharias zuerkennen. Da aber der Evangelist zwei Propheten (Jeremias XIX, 1 sqq. und Zacharias XI, 12) verband, konnte er füglich über dem Namen des größeren Propheten jenen des kleineren verschweigen. Außerdem kehren gerade einige dem Zacharias eigentümliche Verbindungen (wie Haus Juda, Haus Joseph; oder z. B. הֶעֱבִיר in der Bedeutung wegschaffen, XIII, 2 ebenso wie III, 4; oder etwa מֵעֹבֵר וּמְשֹׁב = vor beziehungsweise von Hin- und Herziehenden, VII, 14, aber auch IX, 8) in beiden Teilen wieder, weswegen die traditionelle Annahme von der einheitlichen Abfassung beider Stücke wohl nicht erschüttert ist.

Die Schwäche der modernen Kritik in Ansehung des hypothetischen Deuterozacharias gibt sich schon äußerlich darin zu erkennen, daß die einen (wegen des Passus XIV, 5 z. B.) die Zeit des Königes Ozias als Abfassungszeit festhalten wollen, sonach das 9. auf 8. Jahrhundert v. Chr. — natürlich unter Abrechnung von XII, 11, woselbst bereits die Schlacht von Mageddon V. (Megiddo M.) (610) Erwähnung findet (Rosenmüller in den Scholien); andere hingegen gar erst die Machabäerzeit, so Corrodi (Beleuchtung des Bibelkanons, Halle, 1792, I S. 107). Die allerdings etwas befremdliche Erscheinung, daß Matth. XXVII, 9 nicht auch Zacharias, sondern nur Jeremias citiert ist, gab bereits im 17. Jahrhunderte dem englischen Theologen Mede Anlaß, für die Partie c. IX—XI zunächst den Propheten Jeremias als Verfasser zu betrachten. Indes von der oben angegebenen Lösung der Schwierigkeit abgesehen, welche schon deshalb befriedigen müßte, weil nach der Tradition der Blutacker (Haḳeldama) mit dem Acker des Töpfers vor dem Scherbenthore zusammenfällt (vgl. Reinke in den messianischen Weissagungen, zu Zacharias XI, 13); wäre es auch denkbar, daß Jeremias, der im früheren Kanon der Palästinenser (statt Isaias) an der Spitze der Propheten stand, dem Matthäus als Kollektivbegriff für Propheten überhaupt gegolten hätte, wie in der Liturgie liber sapientiae nicht blos das Weisheitsbuch im engeren Sinne befaßt, vielmehr die fünf libri sapientiales (Spruchbuch, Prediger, hohes Lied, Sirazide und Weisheit).

Wenn man X, 6 z. B. die Bezeichnung Haus Juda und Haus Joseph preßte, als ob solche auf die Zeit vor 722 hinaufführen müßte; so wurde übersehen, daß ja auch im ersten, dem nachexilischen Zacharias nicht aberkannten Teile, nämlich VIII, 13, dieselbe Scheidung begegnet, welche vom Schisma ab stehend geblieben. Hingegen dürfte wirklich Gewicht darauf zu legen sein, daß die vornehmlich der nachexilischen Zeit (cfr. Malachias II, 7 V.) eigene Bezeichnung „Engel Jahves" für Jahve selbst auch Zacharias XII, 8 begegnet.

IV. a) Der im ganzen korrekte Masorahtext mag in untergeordneten Punkten nach den Übersetzungen zu berichtigen sein. So möchte vielleicht II, 11 anstatt der M.-Lesart: וְהָיוּ לִי לְעָם וְשָׁכַנְתִּי wegen der S.: *καὶ ἔσονται*

αὐτῷ εἰς λαὸν καὶ κατασκηνώσουσι zu ändern sein: וְהָיוּ לוֹ לְעָם וְשָׁכְנוּ = sie werden ihm sein zum Volke und werden wohnen u. s. f.; oder VI, 10 statt מֵחֶלְדַּי = von Choldai (V.), als n. proprium, vielmehr wegen des παρὰ τῶν ἀρχόντων der LXX zu lesen sein: מֵחֵיל־עָם = von der Kraft (Elite) des Volkes.

b) Wegen IX, 17 verdient der Prophet recht eigentlich der propheta eucharistiae zu heißen. Namentlich der zweite Teil eignet sich in sensu literali und respektive in sensu accommodato vielfach zum Gebrauche in den Passionsoffizien. So ist in der Votivmesse de passione die Epistel aus Bruchstücken von c. XII und c. XIII (die Leiden des Messias, beziehungsweise der falschen Propheten) zusammengestellt; in festo lanceae et clavorum D. N. werden auch die Lektionen der ersten Nokturn passend den genannten Kapiteln entnommen. Aber auch in der communio der zweiten Messe in nativit. domini verkündet der Passus aus c. IX die demütige Ankunft des erschienenen Messias; in sabbato quattuor tempp. septembris belehrt die vierte Lektion aus Zacharias c. VIII, wie geistiges und leibliches Fasten im Bunde durch Freudenfeste von Gott gelohnt werde.

Als S. O. trifft die Lesung des Propheten in feria VI^ta der letzten Woche des Kirchenjahres.

ad IV. a) Daß der zweite Teil sich häufig zu poetischem Rhythmus erschwingt, während der erste in schlichterer Prosa verläuft, allerdings durch den Wechsel der Visionen belebt; liegt im Inhalte selbst begründet und vermag so die Richtigkeit der überlieferten Textesgestalt mit dem Gewichte innerer Begründung zu verstärken. Auf nachexilischen Sprachcharakter weist die 6malige scriptio plena des Namens דָּוִיד; die Schreibung צָבָה statt צָבָא (IX, 8); die erweiterte Form רַאֲמָה für רָמָה (XIV, 10); sc. כָּל־הָאָרֶץ = erhaben wird sein das ganze Land; die allergrößte Beachtung aber verdient die Thatsache, daß der Ausdruck וָיוֹת = Eckfäulen sich nur Zacharias IX, 15 findet und in dem sehr späten (nachexilischen) Anhängsel V. 12 zu dem sonst davidischen Ps. CXLIII (V.).

b) Gerade die hervorragende Bedeutung und Wichtigkeit des Inhaltes[1]) im zweiten Teile wird immer das stärkste Argument für die Urheberschaft des Zacharias bleiben. Wenn für die entfernt nicht in diesem Grade wichtige Weissagung gegen Edom der Name des Abdias durch die Überlieferung fortgepflanzt ward; wie wäre es denkbar, daß der Verfasser der inhaltsschweren Hochworte von c. IX—XIV spurlos aus der Erinnerung sich verloren hätte; daß ein anderer als Zacharias sie verfaßt hätte, mit dessen Namen sie fast zwei Jahrtausende unbestritten verknüpft blieben?

---

[1]) Einer wörtlichen Anführung aus Zacharis (XIII, 7) bediente sich z. B. der göttliche Heiland selbst beim letzten Abendmahle Matth. XXVI, 31.

Unter den verschiedenen messianischen Weissagungen möge eine viel verkannte, doch bereits vom heiligen Hieronymus nach Gebühr erkannte im einzelnen herausgehoben werden — es ist die merkwürdige Stelle IX, 11, deren Deutung kaum Genüge geschieht, wenn man sie einzig von der Befreiung der Juden — durch das Pesachblut — aus Ägypten versteht. Wie konnte das vom Nilstrom durchflutete Land eine wasserlose Grube (בּוֹר אֵין מַיִם) heißen? Berücksichtiget man, daß בּוֹר ja auch sonst als Synonymon für שְׁאוֹל vorkömmt; so wird man gerne bereit sein, mit dem heiligen Hieronymus hier an den descensus Christi ad inferos (in limbum patrum) zu denken. War die Erhöhung, wie die Erniedrigung; der Kampf, wie die Glorie; die erste wie die zweite Ankunft des Messias durch die Prophezie bereits verkündet worden; ein Moment war bisher noch immer verschwiegen geblieben, daß ein Vorläufer der ersten, wie der zweiten Ankunft Christi vorauseilen sollte.

Dies Versäumnis gewissermaßen nachzuholen, blieb die Aufgabe des letzten aller Propheten, des

## K. Malachias.

### §. 50.

I. Zeitlich, aber auch inhaltlich den beiden Vorgängern nahe verwandt, beschließt die Reihe der Propheten insgesamt Malachias (mit nur 3 Kapiteln in der M., mit 4 Kapiteln in der P. S. und V.).

Auch er rügt:

a) Die Lässigkeit der Juden — und zwar anbetrachts der mangelhaften Kultusübung in dem mittlerweile ausgebauten Heiligtume (I, 1—5), weshalb der Ewige demnächst, unter Verwerfung der ungesetzlichen jüdischen Opfer und Opferer, ein reines Speiseopfer aller Zeiten und aller Orten entgegennehmen werde (I, 6 — II, 9);

b) weiterhin rügt der Prophet die neuerdings eingerissenen Mischehen mit Heidinnen, nicht minder die oftmaligen und frivolen Ehescheidungen (II, 10—16);

c) ehe die Juden es sich versehen, wird, angekündiget von einem Vorläufer, der Messias kommen, um ein erstes, geistiges Gericht über Israel zu halten (II, 17 — III, 18 M. und V.);

d) doch noch ein zweites und letztesmal wird, von Elias als Vorläufer angekündigt, der Herr wiederkommen zu einem letztgültigen, peremptorischen (opp. dilatorischen) Gerichte, vor dessen Eintritt indes die Väter mit den Kindern (die Juden- mit den Heidenchristen) zu einer Gottesfamilie sich zusammenschließen werden (III, 19—24 M.; IV, 1—6 V. und in den übrigen Übersetzungen).

a) Man mochte vermuten, daß in dem neuen Tempel die größere Andacht dem jetzt schwächeren Glanze — gegenüber dem alten Tempel — ein Gegengewicht verliehen hätte. Läßt sich doch nicht leugnen, daß die Israeliten wenigstens in einer Hinsicht geläutert aus dem Purgatorium des babylonischen Exils heimzogen. War auch nach den Machabäerbüchern — also in einer späteren Zeit — der Abfall zum Hellenismus überwiegend; sah man dort eine Scheidung der Gegensätze hervortreten, welche fast an die Scheidung vor dem Hereinbrechen der großen Flut erinnerte; die nachexilischen Propheten immerhin hatten noch keinen Anlaß, wie die vorexilischen, eine Hinneigung zum Götzendienste, etwa zum persischen Feuerdienste, zu rügen. Ja man kann sagen: Darin liegt ein unterscheidendes Merkmal zwischen den Propheten vor und denjenigen nach der Gefangenschaft.

Dagegen kehrt sich das Hochwort des Malachias — analog jenem des Aggäus und Zacharias — gegen das Erlöschen des anfänglichen Feuereifers in Erfüllung der Kultuspflichten. Die Priester erdreisteten sich, fehlerhafte Tiere als Opfer zu schlachten (I, 8), indem sie in dem geringeren Glanze des zweiten Tempels und Altares — gleichsam der Symmetrie wegen — eine Entschuldigung zu haben meinten. Während nun der Prophet solchen Mangel an Ehrerbietung verdientermaßen geißelt, spricht er die denkwürdige Prophezeihung aus: „Vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange wird groß sein der Name des Herrn unter den Völkern und an jedem Orte wird geopfert und dargebracht werden seinem Namen nur reine Minchah (= Speiseopfer)“ (I, 11).

b) Jener ersten Klage reiht sich von II, 10 ab eine zweite an, daß die Mischehen mit den Heidinnen und (wohl im Zusammenhange damit) die Ehescheidungen neuerdings überhand genommen. Nicht undeutlich läßt V. 12 erkennen, daß sogar die Priester, die Vertreter des Bundesgottes (II, 7), welche das Gesetzes anderen zu lehren den Beruf hatten (ibidem), selbst als Übertreter des Gesetzes zumal in diesem Punkte sich erwiesen und zwischen Lehrer und Schüler (עֵר וְעֹנֶה) nach dem hebräischen wörtlich: Hüter des Gesetzes und Beantworter (der Fragen aus dem Gesetze) kein Unterschied bemerkbar war. So widerhallte der Tempel vom Klagegeschrei der Verstoßenen (V. 13); und da der Ewige die Scheidung (der Ehe) aus Haß als eine offenkundige Rücksichtslosigkeit brandmarkte; so mahnt der Prophet eindringendst, die leidenschaftlichen Gelüste zu bezähmen und die Treue zu halten.

c) Höchst vermessen hatten sich einige der in Jerusalem Wiederangesiedelten unterfangen, Gott Ungerechtigkeit vorzuwerfen, weil die heidnischen Perser sich äußeren Machtglanzes erfreuten, da doch das Gottesvolk vergeblich des Befreiers Messias harrte (II, 17). Solchen verkündet der Prophet, ein Vorläufer[1]) (der heilige Täufer) werde dem Messias den Weg bereiten und letzterer plötzlich (פִּתְאֹם) erscheinen, aber nicht entsprechend der Vorstellung der

[1]) Nach orientalischer Sitte bis zur Stunde die Stelle des Vorreiters vertretend, als Wegbereiter oder Bahnbrecher.

Juden, indem er etwa diese alle zu Herren der Erde machte; vielmehr wie Schmelzfeuer und Walkerlauge (III, 2), läuternd und reinigend, demnach ein Schrecken der Frevler, der Ehebrecher und Meineidigen, die vielmehr Grund hätten, seine Ankunft zu fürchten, statt sie zu ersehnen (l. c. V. 5). Sogar die geschuldeten Zehnten und Erstlinge verweigerten die Juden zu entrichten (V. 8). Sie wollten so zu sagen dem Ewigen trotzen, weil er noch immer ihrem Verlangen nach dem Messias nicht willfahrte. Trefflich bemerkt Reischl: „An ihre Bitte: „Zukomme uns dein Reich!" fügten sie eben nicht auch die gleich heilige und gleich notwendige: „Dein Wille geschehe!""

d) Der Herr wird nicht bloß einmal kommen — zur Erlösung; er wird vielmehr wiederkommen zum Gerichte; alsdann wird sein Vorläufer Elias sein. „Siehe ich sende euch Elias, den Propheten, bevor kömmt der Tag des Herrn, der große und furchtbare" u. s. f. (IV, 5 V.) Zwar bekennt der Heiland (Matth. XI, 14), in gewissem Sinne sei Johannes Baptista bereits der Elias gewesen; doch Matth. XVII, 10 erklärt er des näheren, daß Johannes eben im Geiste und in der Kraft des Elias aufgetreten sei (cfr. 4. Regg. II, 11), ohne damit die Wiederkehr des ja noch nicht gestorbenen, sondern nur entrückten Elias zu verneinen.[1]) (Cfr. auch Apokalypse Joh. XI, 3 sqq.)

Mit dem Endpunkte der Zeiten schließt Malachias, den Endpunkt der göttlichen Heilsthätigkeit für das Menschengeschlecht bezeichnend (IV, 8), nicht allein den Kreis der sogenannten 12 kleinen Propheten (der thartesre = 12 in der Synagoge), sondern jenen der Propheten überhaupt.

Beim Rückblicke auf den Gesamtinhalt der Prophezie entringt sich der Brust fast unwillkürlich der Dankesausbruch des Psalmisten: „Non fecit taliter omni nationi, non sic; et iudicia sua non manifestavit eis." (Ps. CXLVII, 20, V.) Israel hat der Ewige seine Rathschlüsse und Entscheidungen mitgeteilt. Wie vier Sonnen strahlen die vier großen Propheten reichlich Licht hinein in das Dunkel seiner nationalen Geschichte, indes die 12 kleinen Propheten einem mystischen Zodiakus vergleichbar den Weg angeben, innerhalb dessen das Licht der Offenbarung seine geheimnisreiche Bahn zurückgelegt.

II. Wegen des Parallelismus von 2. Esdr. c. XIII mit Malachias (II, 10—16) muß dieser als Zeitgenosse des Nehemias (und auch noch Esdras) gelebt haben. Näheres ist über seine persönlichen Verhältnisse nicht verbürgt. Im M. R. steht sein Name am 14. Januar.

---

[1]) Merkwürdig ist eine Notiz Lavaters an Sailer, ein dämonisches Orakel in Kopenhagen hätte behauptet, daß Matth. XI, 14 die Seelenwanderung lehre (vgl. hist.-polit. Blätter, 1876, 3. Heft S. 209, Note 5). Im Talmud allerdings wird die Lehre von der Seelenwanderung festgehalten; es sei die Seele Davids, welche in den Messias eingekehrt. Analog verhält es sich mit den verschiedenen Buddhas nach der Lehre der Hinterasiaten. Die Menschen gelangen oft unabhängig voneinander zu den gleichen Wahrheiten, aber auch zu den gleichen Irrtümern.

Schon der Name des Propheten: מַלְאָכִי, offenbar eine Abbreviatur, genauer Kontraktion aus מַלְאָכְיָה, = Bote oder Engel Jahves begünstigte die noch in den Tagen des Origenes vielfältig festgehaltene Meinung, als wäre der Prophet ein in Menschengestalt erschienener Engel gewesen. Allein bereits Pseudoepiphanius (de vitis prophetarum c. 22) faßt den Propheten menschlicher und bestimmt ihn näher als einen Jüngling von Sopha im Stamme Zabulon, der von Engelschönheit und Engelgüte gewesen (etwa wie der heilige Thomas von Aquin doctor angelicus oder Engel der Schule heißt, oder auch der heilige Aloysius l'angelo dal Gesù hieß). Ganz richtig bemerkte schon Carpzow (introductio p. 455), wollte man Maleachi deshalb nicht als n. proprium gelten lassen, weil in ihm eine Bezeichnung des prophetischen Amtes = „Bote Gottes" gelegen; so müßte man mit gleichem Rechte z. B. den Namen Obadja = „Diener Gottes" als Eigennamen streichen. Daß Malachias unter den 3 nachexilischen Propheten der jüngste gewesen, folgt aus I, 10 dieses Propheten, wonach bereits das heilige Feuer auf dem Altare unterhalten ward; namentlich aber aus III, 1, wonach der Tempel bereits vollendet dasteht.

III. Wie die Authentizität, wurde auch die Integrität des Malachias niemals in Frage gestellt. Nur der locus classic. I, 11 von der מִנְחָה טְהוֹרָה (dem reinen Speiseopfer) erfuhr wegen des vorausgehenden מְקֻטָּר*) (es wird geräuchert), weil das Räuchern ein Symbol des Gebetes als eines pur geistigen Opfers wäre, die abgeschwächte Deutung, es seien die Gebete der Gläubigen, demnach rein geistige Opfer, unter der מִנְחָה טְהוֹרָה zu verstehen.

Zuzugeben ist, daß bereits der Targumist Jonathan Ben Usiel den angezogenen, wichtigsten Passus des Malachias in nachstehender, verdünnter Paraphrase erläutern zu dürfen glaubt: „. . . zu jeder Zeit werdet ihr (Juden) meinen Willen thun; ich werde eure Gebete annehmen und mein großer Name wird durch eure Hände geheiliget sein und euer Gebet wird eine reine Gabe vor mir sein" u. s. w.[1]) Wenn nun auch noch einige ältere katholische Ausleger von Ansehen die Erklärung der Stelle vom eucharistischen Opfer auszuschließen scheinen; so steht dem nunmehr die Entscheidung des Trident. sess. 22 c. I entgegen; aber auch der Kontext (Antithese zum vorausgehenden V. 7, 8 sqq., wo von konkreten, mißfälligen Opfern die Rede ist) fordert I, 11 die מִנְחָה von einem konkreten, wohlgefälligen Opfer zu fassen. Die Beschränkung auf Anbetungsgebete würde sonach, wenn auch nicht der Integrität des Textes, so doch ganz gewiß jener des Inhaltes Abbruch thun.

---

*) Statt מְקֻטָּר im Part. Hof. von קָטַר.

[1]) כְּכָל עִדָּן אַתּוּן עָבְדִין רְעוּתִי אֲנָא אֶקַבֵּל צְלוֹתְכוֹן וּשְׁמִי רַבָּא מִתְקַדַּשׁ עַל יְדֵיכוֹן וּצְלוֹתְכוֹן כְּקוּרְבָּן דְּכִי קָדָמַי.

IV. a) Kaum ein anderes Buch des Kanons zählt weniger Varianten, mag man nun die verschiedenen Handschriften des hebräischen Originaltextes unter sich oder den Grundtext und die primären Übersetzungen miteinander vergleichen, so daß an der Richtigkeit des überlieferten Textes nicht zu zweifeln ist.*) Daß auch ein *späterer nachexilischer* Prophet für seine Aufzeichnungen sich nicht der neuen, herrschend gewordenen aramäischen Sprache bediente, sondern der alten *heiligen* Sprache, kann nicht sehr befremden; denn einmal hatte sich bei den theologisch Gebildeten, für welche der Prophet doch in erster Linie schrieb, die Kenntnis des Hebräischen natürlich erhalten, sodann aber war durch Dolmetschung und Predigt in der Volkssprache über den Schrifttext (gelegentlich des Synagogengottesdienstes) für das Verständnis der Menge vorerst ausreichend gesorgt.

b) Für die *Wichtigkeit* des Textes sprechen die Citate im Neuen Testamente; so Lukas I, 17 (Malach. IV, 6); Römerbr. IX, 13 (Malach. I, 2). (Gottes freie Gnadenwahl und Vorherbestimmung — exemplifiziert an Jakob und Esau.)

Am Feste der Erscheinung des Herrn erinnert der Introitus aus *Malach.* III, 1, wie der so lange ersehnte Messias nicht blos „dem Volke", vielmehr auch „den Völkern" sich jetzt gezeigt habe; in festo purific. B. M. V. (= praesentationis Jesu in templo) beleuchtet die Epistel der Festmesse aus *Malach.* c. III, 1—4, wie der (nunmehr gekommene) Messias gleich dem läuternden Feuer und der Walkerbeize (Borith) wirken werde;**) an sich klar ist die Wahl von *Malach.* I, 11 im Traktus der Votivmesse de SS. eucharistiae sacramento.

In der S. O. fällt Malachias am Schlusse des Kirchenjahres.

ad IV. a) Die Diktion des Propheten steht durch ihren nüchternen Ernst ganz in Übereinstimmung mit dem Ernste des Inhaltes. Aramaismen sind vermieden; dagegen stößt man auf einige *seltsame* Ausdrucksweisen, wie II, 13 כַּסּוֹת דִּמְעָה אֶת־מִזְבַּח = bedecken (statt benetzen) mit Thränen den Altar; ebenso V. 16 ibid. כִּסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ = er bedeckt mit Grausamkeit sein Gewand, d. h. er zeigt die Grausamkeit offenkundig; oder auch II, 15: שְׁאָר רוּחַ לוֹ = der Rest des Geistes gehört ihm (Gott), d. h. auch noch der letzte Rest, die Gesamtheit des Geistes u. s. f.

Der Alexandriner (i. e. die LXX) liest zu Eingang des Buches (I, 1): *Λῆμμα λόγου — ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* = Empfang eines Wortes = Offenbarung . . . durch seinen (des Herrn) Boten. Demgemäß war hier statt מַלְאָכִי fälschlich מַלְאָכוֹ punktiert worden. — Sicherlich irrig ist auch die Übersetzung der V. von II, 16: cum odio habueris (sc. uxorem), dimitte etc.,

*) Vgl. den sorgfältigen Kommentar von *Reinke*, Gießen, 1856, S. 43—104.

**) Man denke an den Ausspruch des greisen Simeon bei demselben Anlasse Luk. II, 34.

wie wenn Gott geradezu auffordern würde, einer nichtmehr geliebten Gattin den Scheidebrief zu geben, da doch שַׁלַּח l. c, nicht als Imperativ, sondern als Infinitiv Piel zu nehmen und darum der masoretische Text: כִּי־שָׂנֵא ... שַׁלַּח וְכִסָּה חָמָס וגו zu übersetzen ist: „Wenn man haßt, folgt Entlassung — und bedeckt man mit Grausamkeit" u. s. w.

b) Überhaupt ist Malachias ja gerade für die Heilighaltung der Ehe, als des festesten Bollwerkes der gesellschaftlichen Wohlfahrt, bemüht. Aus II, 14 scheint hervorzugehen, daß die in der nachexilischen Zeit ohnehin meist monogamische Verbindung im Heiligtume vor dem Priester eingegangen ward, wie wenigstens bis zur Stunde noch die israelitische Trauung vor dem Rabbinen sich vollzieht, während sie früher allerdings nur in Gegenwart der Familienangehörigen zum Abschlusse kam. Jedenfalls nähert sich II, 15 bereits dem christlichen Standpunkte, auf welchem die Gleichberechtigung des Weibes mit dem Manne festgehalten wird; denn wenn daselbst die Frage aufgeworfen ist (הֲלֹא אֶחָד עָשָׂה:) = hat nicht Einer (der Eine Gott) beide Gatten (siehe V. 14) erschaffen? so kann damit kaum etwas anderes gesagt sein sollen, als daß Mann und Weib vor Gott, ihrem Schöpfer (עָשָׂה), gleich seien.

Es liegt wohl nahe, bei dem letzten der schreibenden*) Propheten angelangt, nochmals einen Rückblick zu werfen auf die Gesamtheit der messianischen, als der wichtigsten aller Weissagungen, um sich zu überzeugen, wie die Propheten die Person des Messias, die Zeit seiner Ankunft, den Ort seiner Geburt; die Art seiner Wirksamkeit; den Schauplatz seiner Thätigkeit; den Umfang seines Leidens; die Herrlichkeit seiner Verklärung; die Stiftung seiner Kirche; endlich auch seine Wiederkunft mit immer klarerer Bestimmtheit vorherverkündeten.

Jesu Gottheit bezeugt Isaias IX, 6; XXXV, 4;
Jesu Menschheit — ebenfalls Isaias IX, 6;
die Abstammung aus David — Isaias XI, 1; ebenso Jeremias XXIII, 5;
die Zeit seiner Ankunft — Daniel IX, 25;
die Geburt aus einer Jungfrau — Isaias VII, 14;
den Geburtsort Bethlehem — Michäas V, 1;
die Anbetung durch die Weisen — Isaias LX, 6;
den Kindermord zu Bethlehem — Jeremias XXXI, 15;
die Flucht nach Ägypten — Oseas XI, 1;
die Wegbereitung durch den heiligen Täufer — Malachias III, 1;
die Wirksamkeit in Galiläa — Isaias XI, 2—3;

*) Auch Johannes Hyrkan galt noch als prophetisch begabter Mann, trotz bedenklicher persönlicher Eigenschaften (s. Jos. antiqq. XIII, 10, 7); desgleichen ein Essener, namens Judas (vielleicht der 2. Mach. I, 10; II, 14 erwähnte), s. Jos. l. c. XIII, 11, 2 und 3.

die Wunderthätigkeit — Isaias XXXV, 4—6;
die Hirtenthätigkeit — Ezechiel XXXIV, 23; Isaias XL, 11;
den Einzug in Jerusalem — Zacharias IX, 9;
den Verrat um 30 Silberlinge — Zacharias XI, 12—13;
die Verspeiung — Isaias L, 6; Klagelieder III, 30;
die Geißlung — Isaias LIII, 5;
die Kreuzigung — Zacharias XII, 10;
die Kreuzigung zwischen zwei Missethätern [Schächer[1]) = Räuber] — Isaias LIII, 12; aber auch Habakuk III, 2;
die Finsternis — Amos VIII, 9;
die glorreichen Wundmale — Habakuk III, 4;
die Ausgießung des heiligen Geistes — Joel II, 23;
die Stiftung der Kirche als eines neuen Bundes — Jeremias XXXI, 31;
das beständige Opfer — Malachias I, 11;
die schließliche Bekehrung Israels — Oseas III, 4—5; Zacharias XII, 6; Malachias IV, 6;
die Wiederkunft zum Gerichte — Malachias IV, 5 u. f. f.

So ist es eine unvergleichlich großartige, ja einzigartige Mosaik, welche der durch die verschiedenen Propheten redende Eine Gottesgeist zu einem Gesamtbilde verband, welches nach dem Erscheinen des darin Abgebildeten ein fast unwiderstehliches motivum credibilitatis sein mußte, um die durch ihn gebrachte Heilsbotschaft als wahr zu erkennen.

Dennoch war das Prophetentum, wie früher hervorgehoben worden (in einiger Analogie zu den kirchlichen Orden), immerhin nur ein außerordentliches Heilsmedium für Israel. Daneben parallel lief das ordentliche Medium der Belehrung in didaktischen Schriften. Von ihnen bleiben noch zwei Erzeugnisse zu betrachten, welche insbesondere gegen die Verirrungen des idealen und materialen Pantheismus (gegen die verderblichen Lehren der Stoa und Epikurs) den gläubigen Israeliten waffnen sollten.

## L. Jesus Sirach.

(Ben Sira = Sirazide.)

### §. 51.

I. Neben praktischer Lebensweisheit (ähnlich wie im Spruchbuche und im Prediger) trifft man in dem Buche, respektive im ersten (theoretischen) Teile desselben die Erörterung der wichtigsten metaphysischen

[1]) Das Schachspiel hieß bei den Römern ludus latronum.

Probleme: Gottes Persönlichkeit, die menschliche Willensfreiheit und individuelle Unsterblichkeit.

a) Im Gegensatze zum Gottesbegriffe der Stoa, wonach Gott der Welt immanent wäre, scheidet der Sirazide zwischen der erschaffenen = geschöpflichen Weisheit, der Intelligenz als Abbild Gottes (I, 4; XXIV, 14 ff.); und der unerschaffenen = göttlichen Weisheit, dem Logos (Wort = Sohn Gottes) (I, 1; XXIV, 5 ff.). Besonders wichtig ist c. XLII, 21—23 rücksichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt und der Freiheit seiner Thätigkeit ad extra. Speziell handelt c. XVII von der väterlichen Vorsehung des persönlichen Gottes.

Sodann betont c. XV, 14 die Erschaffung des Menschen am Anfange (ἐξ ἀρχῆς); Vers 18 seine Wahlfreiheit; Vers 21 kehrt sich gegen die Behauptung einer praedestinatio ad interitum. Nicht allein die individuelle Unsterblichkeit, auch das besondere Gericht betonen Stellen, wie XI, 28, 29.

Entgegen der stoischen Apathie und Selbstmordmanie lehrt der Sirazide, die Freuden des Lebens mit Dankbarkeit, die Leiden desselben mit Geduld zu ertragen und den Tod nach dem Wohlgefallen des Allerhöchsten zu erwarten (II, 12; XVIII, 32; XLI, 6).

Soweit in den wesentlichsten Grundzügen der erste (didaktische) Teil (c. I—XLIII).

b) Im zweiten (historischen) Teile (c. XLIV—LI) folgt zur Veranschaulichung der im ersten Teile gegebenen Sittenvorschriften die Aufzählung großer Männer, hauptsächlich der israelitischen Nation, z. B. (von Noe abgesehen) des Aaron, Phinees, Samuel, David, Salomon, Nehemias, Simon I., des Sohnes Onias (mit dem Beinamen des Gerechten), zu Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. (310—291).

ad a. Während der Sirazide, ähnlich dem salomonischen Spruchbuche, größtenteils praktische Lebensweisheit lehrt, nur daß hier neben dem belehrenden auch noch dem erbauenden Interesse durch eingeflochtene Gebete Rechnung getragen ist (so z. B. XXIII, 1—6, Gebet um Bewahrung vor der Sünde; XXXIV, 1—19 Gebet für das paläst. Vaterland): finden sich darin doch auch (wie zuletzt im Weisheitsbuche) die drei großen metaphysischen Probleme erörtert.

Nur wird man auf eine systematische Gliederung des Inhaltes verzichten müssen. Wohl hatte schon Tetens[1]) die Behauptung aufgestellt, es sei der Dekalog bei der Anordnung zu grunde gelegt.

Das ist aber in formeller Hinsicht, wie der Text liegt, ausgeschlossen; thatsächlich werden allerdings die verschiedenen Vorschriften des Dekaloges, z. B. Pietät gegen die Eltern III, 1—19; Warnung vor Schwören und Flu-

[1]) Disquisitionn. generall. in sapientiam Jes. Sir., Havniae 1779.

chen XXIII, 7—20; von der Unkeuschheit ibid. 21—38 eingeschärft, jedoch ohne erkennbaren Einteilungsgrund, nur daß Maximen verwandten Inhaltes gruppenartig zusammengestellt sind. Wiewohl der Verfasser in aller Bescheidenheit sich an den letzten Platz stellt, um, wie er sich ausdrückt, „eine Nachlese zu halten hinter den Winzern her" (c. XXXIII, 16); so fordert er doch auch, „daß auf ihn hören die Fürsten und alle Völker und die Vorsteher der Gemeinde." (l. c. V. 19.)

α) Entgegen dem pantheistischen Gottesbegriff des Zeno aus Citium auf Cypern — des Begründers der stoischen Philosophie — (nicht zu verwechseln mit dem älteren Zeno aus Elea am tyrrhenischen Meere), wonach das göttliche Wesen das All durchdringt, demselben also immanent (nicht emanent wäre) und Dis heißt, soferne durch dasselbe Alles ist, . . . Athem, soferne es in der Ätherausdehnung waltet; Herr, hinsichtlich der Wirkungen in der Luft[1]) u. s. f.; unterscheidet der Sirazide zwischen der erschaffenen Weisheit (I, 4: prior omnium creata est sapientia; XXIV, 14: ab initio et ante saecula creata sum etc.) und der unerschaffenen (I, 1: omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante aevum; sowie XXIV, 5 sqq.: ego ex ore Altisimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam).

Sehr energisch betont die Freiheit Gottes in seiner Thätigkeit ad extra c. XLII, 21 sqq.: „Gott ist vor der Weltzeit und bis in Ewigkeit; Er ward (durch die Erschaffung der Welt) nicht größer und wird nicht kleiner (durch eine etwaige Zerstörung derselben) u. s. w. Mithin fehlt viel, daß Gott und Welt sich decken; daß der Erstere in die letztere aufginge. Nur der persönliche Gott vermag sodann seine Vorsehung walten zu lassen über der Menschheit, wie c. XVI, 26 und 27, sowie c. XVII des näheren ausführt.

β) Die Willensfreiheit des Menschen vertritt c. XV, 14: „Gott hat anfänglich (ἐξ ἀρχῆς) den Menschen erschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Entschlusses" (also kein Determinismus!); ferners V. 18: „Vor dem Menschen ist Leben und Tod, was ihm gefällt, wird ihm gegeben;" endlich V. 21: „Niemanden hat Er (Gott) befohlen, gottlos zu handeln; Niemanden gibt Er Erlaubnis zu sündigen."

γ) Das besondere Gericht, von dessen Entscheidung die selige oder unselige Fortdauer über das Grab hinaus abhängig, behauptet die Stelle XI, 28 und 29: „Leicht ist es für Gott, am Tage des Todes jedem zu vergelten nach seinem Wandel . . . Beim Ende des Menschen tritt Enthüllung seiner Werke ein."

Die Stoa forderte und förderte eine unnatürliche Empfindungslosigkeit (Apathie) gegen Leid und Freud; und da sie hierin ein Unmögliches verlangte, mußte sie eventuell dem Selbstmorde Berechtigung einräumen. Dem entgegen

---

[1]) Vgl. Diogenes von Laërte (in Cicilien), der für die Geschichte der alten Philosophie so überaus wichtig; lib. VII, c. 4, §. 147; ed. Tauchnitz. II, p. 63 sqq.

gebietet der Sirazide II, 5 auf Gott zu vertrauen, der zwar Prüfungen verhängt als Läuterungsfeuer, . . . aber dennoch keinen verläßt, der in seinen Geboten ausharrt. (l. c. V. 12.)

Der Tod ist bitter; nur dem Armen und Altersgebeugten willkommen (XLI, 1, 3, 4); doch tritt er ein nach dem Wohlgefallen des Allerhöchsten und wäre es nach 10 oder 100 oder gar 1000 Jahren (wie bei Methusalem). (l. c. V. 6.) Es steht folglich dem Menschen nicht frei, seinen Eintritt auch nur zu beschleunigen, geschweige ihn herbeizuführen.

Nicht teilnahmslos braucht der Mensch zu sein gegen die Reize des Lebens. Zwar soll er nicht Lust haben (weder Weltsucht, noch Weltflucht geraten!) an vielem Genusse und sich nicht einlassen auf Gelage zu solchem (c. XVIII, 32), doch ergötzt mit recht z. B. eine wohl exekutierte Tafelmusik. „Wie ein edler Rubin in goldener Fassung, ist der Einklang der Musiker beim Weingelage; wie in goldener Fassung ein Siegel von Smaragd, ist der Takt der Musiker bei mäßigem Weine." (XXXII, 7 u. 8.)

Das Alles lautet entschieden antistoisch. Doch vorwiegend will das Buch ein praktischer Lebensführer sein. Der weitaus größere Teil befaßt sich daher mit Vorschriften und Maximen, welche im Verkehr des Lebens ihre Geltung behalten und so läßt sich in der That kaum eine Situation denken, wofür nicht hier eine passende Sentenz verzeichnet stünde. Im griechischen Übersetzungstexte werden die einzelnen Lebensgrundsätze unter besonderen Überschriften (im ganzen 12) gegen einander abgegrenzt, so z. B. περὶ ἡγουμένων, περὶ δούλων, περὶ ὑγιείας, περὶ τέκνων, ἐγκράτεια ψυχῆς u. s. f. Gerade das bildet einen eigenartigen Vorzug dieser Lehrschrift, daß sie auch über die gewöhnlichsten Vorkommnisse im Leben (Verhalten gegen Freunde; Versorgung der Kinder; Benehmen gegen Vornehme; Beiziehung des Arztes und Salbenmischers [Apothekers] in den Tagen der Krankheit) mit weisem Rate nicht zurückhält, wie sie die idealen Güter der Wahrheit wider eine Afterwissenschaft in Schutz nimmt.

ad b. Im zweiten Teile werden zunächst (c. XLIV—L) — in Gemäßheit des allgemein anerkannten Satzes: verba movent, exempla trahunt, — Männer der verschiedensten Lebensstellungen: Patriarchen, Priester, Propheten, Richter, Könige u. s. f. angeführt als Muster zur Darnachachtung; hierauf folgt c. LI ein Dankgebet des Verfassers, der in seinem Vertrauen auf Gott zur Zeit schwerster Bedrängnis (Verleumdung bei einem Könige) nicht getäuscht ward.

II. Laut L, 29 war der Verfasser in Jerusalem beheimatet. Wie aus dem Prologe seines (in Ägypten lebenden) Enkels hervorgeht, war das erst nach Hieronymus zu verlust gegangene Original hebräisch.

Nachdem die Machabäer in dem sogenannten israelitischen Heldensaal des zweiten Teils nichtmehr erwähnt sind, muß unter dem Ptolomäus Euergetes des Prologs wohl der erste dieses Namens verstanden wer-

den — (Ptolomäus III. Euergetes von 247—221 v. Chr.); nicht der zweite (Ptolomäus VII. Euergetes von 170—116), so daß die Abfassung etwa in das Jahr 280 fällt. Aber gerade um jene Zeit war der Cypriote Zeno (340—264 v. Chr.) der Begründer der schnell sich ausbreitenden stoischen Philosophenschule geworden, wenn auch die Vollendung des Systems erst durch seinen Schüler Chrysippus, gleichfalls einen Asiaten (280—209 v. Chr.), zum Abschlusse gedieh. Daß die neue Richtung nicht allein im Westen (Rom), sondern auch im Osten (Kleinasien, Phönizien, Mesopotamien und Syrien) Anklang fand, bestätigt der Umstand, daß schon im 2. Jahrhundert v. Chr. Zeno von Tarsus, Diogenes der Babylonier*) und Antipater aus Tarsus, sowie im 1. Jahrhundert v. Chr. Posidonius aus Apamea (Syrien) und Antipater aus Tyrus als Stoiker sich einen Namen machten. So erklärt es sich leicht, daß der Sirazide Anlaß nahm, gerade die sub I hervorgekehrten Grundwahrheiten mit besonderem Nachdrucke zu betonen, wenn er sich auch nicht zu einer Polemik gedrängt sah, wie der Verfasser des Weisheitsbuches (s. den folgenden Paragraph).

Nach Ansicht der meisten Neueren wäre jedoch der Ptolomäus Euergetes des Prologs vielmehr Ptolomäus VII. Physkon (= der Fettwanst), der nach der Angabe des Athenäus (in den δειπνοσοφισταῖς, lib. XII. p. 549 edid. Casaubonus) nur sich selbst Euergetes (= Wohlthäter) nannte, während die Alexandriner ihn vielmehr Kakergetes (= Übelthäter) schimpften. Indem ferners das 38. Jahr, in welchem laut Angabe des Prologs der Enkel des Siraziden nach Ägypten ging, in textwidriger Weise nicht von den Lebensjahren des Enkels (und Übersetzers) selbst, sondern von den Regierungsjahren des Königes gedeutet wird,**) gelangte man dann zu der Aufstellung, etwa um 130 (nämlich 170 — 38 = 132) habe der Enkel das Werk seines Großvaters (πάππος) aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt; und etwa 50 Jahre früher, also um 180, sei das Original selbst abgefaßt worden.

Der Verfasser heißt laut Überschrift LI, 1 (cfr. auch L, 29) Ἰησοῦς υἱὸς Σειράχ, bei den Rabbinen בֶּן־סִירָא, was gemäß Vergleichung mit der übrigens befremdlichen Angabe des Syrers Jeschu bar Schem°un Asiro = Jesus Sohn des Simon (!) des Gefangenen, Abbreviatur von אֲסִירָא (= אָסוּר) sein könnte. Übrigens kann סִירָא wohl ein, wenngleich sonst nicht bezeugter, Eigenname in der nachexilischen Zeit geworden sein, der namentlich

*) Diogenes, der Babylonier, war gerade derjenige, welcher zuerst gelegentlich einer Gesandtschaft im Auftrage Athens die Römer von der stoischen Philosophie in Kenntnis setzte (Gellius, noctes Atticae XV, 11).

**) So z. B. auch Fritzsche Otto Fridolin, in seinem Kommentar; Leipzig 1859. S. XIII ff.

den Starkmut seines Trägers auszudrücken geeignet war; denn im Aramäischen bedeutet סִירָא[1]) = סִירְיָנָא, wie das hebr. סִרְיוֹן oder שִׁרְיָה Panzer.

Noch zur Zeit des heiligen Augustin[2]) hielt man, wegen der Ähnlichkeit des Siraziden mit dem Spruchbuche, Salomon für den Verfasser beider. Allein schon der heilige Augustin selbst lehnt diese Hypothese für seine Person ab, wie auch der heilige Isidor von Sevilla.[3]) Dagegen macht sich der letztere des Irrtumes schuldig, durch die Gleichheit der Namen verführt, den Jesus Sirach mit dem Hohenpriester Jesus, dem Zeitgenossen des Zorobabel, der schon im 6. Jahrhunderte geblüht, zu indentifizieren. Noch schwerer wiegt der Irrtum des Scholiasten Georgius Synkellos,[4]) wenn er sogar in dem unwürdigen[5]) Jason, der freilich auf hebräisch auch Jesus geheißen hatte, den Verfasser des herrlichen Weisheitsbuches Jesus Sirach erblickt.

Als müssig muß man es wohl auch bezeichnen, wenn der sonst so vorsichtige und verlässige Grotius in seinen Scholien, offenbar wegen c. XXXVIII, 1, vermutet, der Verfasser werde ein Arzt gewesen sein und ebenso auch seine Vorfahren. Ebensowenig ist auszumachen, ob er Priester gewesen sei, wie man aus VII, 31 erschloß;[6]) ob Philosoph (= Chacham) oder Theologe (= Sopher) — kurz es ist über die Person des jedenfalls überaus ehrwürdigen Verfassers (s. Prolog des Enkels) keine einzige glaubwürdige Überlieferung bewahrt.

III. XI, 14 ist nicht Gott als Urheber des Bösen und des Todes — als Strafe des Bösen — hingestellt; dagegen erhebt sich schon X, 22. Der anscheinend bedenkliche Satz lehrt nur, daß das Schicksal des Menschen in Gottes Hand liege; daß Leid und Freud, Reichtum und Armut u. s. f. nach dem Ratschlusse der Vorsehung dem einzelnen zugeteilt sei.

XXXVIII, 5 soll natürlich erklären, was Exodus XV, 25 als etwas Übernatürliches, als ein Wunder erklärt wird; allein die Versüßung der Bitterwasser wird Vers 4 ausdrücklich auf Gott, nicht die Natur zurückgeführt und nur gelehrt, daß auch bei den Heilmitteln des Arztes der Erfolg von Gott kommen müsse.

Endlich soll XLIV, 16 im Widerspruche stehen zu Genes. V, 22, was jedoch schon wegen Sirac. XLIX, 16 auf Mißdeutung beruht; das griechische *μετετέθη* sc. *Ἐνὼχ ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* erfuhr schon in der Itala, welche hier zugleich Vulgata ist, die angemessene Umdeutung: „Enoch translatus est, ut det gentibus poenitentiam“ — Enoch wurde entrückt (nicht, um den Völkern ein Beispiel der Buße zu geben; als wäre er selbst früher begangener Sünden halber ein Büßer gewesen),

---

[1]) Vid. z. B. das Lexikon von Levy.
[2]) Cfr. de civit. Dei. XVII, 20.
[3]) Cfr. de eccl. offic. I, 12.
[4]) Chronograph. rec. Dindorf I, p. 525.
[5]) Cfr. 2. Mach. IV, 7 sqq.; auch Jos. antiqq. XII, 5, 1.
[6]) Scholz Augustin, Einleitung, Köln 1845. III, 193 ff.

sondern damit er den Völkern dereinst wieder (wie in den Tagen vor der Sintflut) Bußgesinnung beibrächte, Buße predigte.

Aus XXXIII, 16 könnte man, prima vice besehen, folgern, der Sirazide sei nicht so fast Verfasser als vielmehr lediglich Sammler gewesen; so spricht z. B. Ewald[1]) mit aller Zuversicht die Meinung aus, der Sirazide habe zwei verschiedene Spruchbücher in seine Sammlung aufgenommen und blos ein Dritteil des Buches (c. XXXVI, 23 — LI, 30) rühre von Jesus Sirach selbst her. Allein nichts nötiget zu einer derartigen Annahme, die sich um so weniger beweisen läßt, als weder in dem einführenden Prologe des Enkels, noch im Texte selber eine benützte Quelle citiert wird; im Gegenteile das Ganze als ein einheitliches Werk dargestellt ist. Der Mangel eines festen Planes erklärt sich genügend, wenn man annimmt, daß der Verfasser nicht uno ictu et actu sein Werk fertig gestellt; daß er vielleicht absichtlich, um den Leser in Spannung zu erhalten und nicht durch trockene Schematisierung zu ermüden, sich jener freieren Anordnung bediente, welche auf dem Gebiete der Sentenzen nach Salomons Vorgang kaum mehr befremden konnte.[2]) — C. LI würde sich allerdings sehr passend an c. L, 26 (V.) anschließen; es aber dem Siraziden abzuerkennen, liegt kein Grund vor. — Wiederholungen kommen sehr selten vor; nur etwa XX, 32 und XLI, 17[b]; ferners XX, 33 und XLI, 18 V; wenn jedoch die Wiederholung, wie in den beiden gegebenen Fällen, im Kontexte begründet ist, hat man kein Recht, sie als Interpolation zu behandeln.

Eine wirkliche Schwierigkeit scheint nur noch XLV, 19 in sich zu schließen, soferne dort dem Aaron, wie seinen Nachkommen, die Verwaltung des Priesteramtes auf die Dauer der Himmelstage versprochen ist; allein die Stelle will jedenfalls dem melchisedekischen Priestertume nicht Eintrag thun; sie will zunächst nur die beständige Fortdauer des Sonderpriestertumes behaupten, und indem ja auch das melchisedekische Priestertum die Dreigliederung aus dem aaronitischen Priestertume herübernahm, dauert auch letzteres in der That, freilich als ein auf den Stamm des melchisedekischen Priestertums aufgepfropftes Reis, ununterbrochen weiter.

IV. a) Daß ein hebräisches Original zugrunde lag, versichert der heilige Hieronymus (praef. in libros Salom.), und wird auch aus der griechischen Übersetzung klar. So wenn es in dieser VI, 23 heißt, die Weisheit sei, wie schon ihr Name sage, etwas für die große Menge Verborgenes; so trifft das nicht von dem griechischen σοφία zu, welches mit σαφής, sapio verwandt im gegenteile etwas Zusagendes, Anlockendes bezeichnet, wogegen allerdings im hebräischen תַּעֲלֻמָה von der ✓עָלַם das

[1]) Geschichte des Volkes Israel[3] 4, S. 300 ff.
[2]) Vgl. auch Fritzsche a. a. O. S. XXXII.

Verborgene, die (nicht allen zugängliche) Weisheit*) ausdrückt; oder wenn XLIII, 8 der griechische Übersetzer getreu wiedergibt, der Mond sei schon seinem Namen nach „das sich Erneuernde", so gilt das nicht vom griechischen μήν, wohl aber vom hebräischen חֹדֶשׁ. Schon aus den angedeuteten Proben läßt sich ersehen, daß der griechische Übersetzer sich keinerlei Abweichung oder Umdeutung des Originaltextes erlaubte, während der lateinische Italatext (die sogenannte vetus latina versio) manche Verse verstellte und überhaupt weniger genau verfuhr.

b) Der Name Ekklesiastikus, welcher für den Siraziden in christlichen Kreisen üblich wurde, kennzeichnet ihn als bevorzugtes Kirchenbuch, welches um seiner dogmatischen Wichtigkeit willen (Weiterbildung der Weisheitslehre)**), sowie namentlich wegen seiner praktischen Brauchbarkeit (Verhaltungsmaßregeln für die denkbar mannigfachsten Lagen des Lebens) als Lesebuch für die Katechumenen sich empfahl. Auch heute noch macht die Kirche im Brevier und Missale vom Siraziden***) sehr ausgiebigen Gebrauch.

Zur S. O. kommt er in der letzten Woche des August. Aber davon abgesehen ist das Kapitel der Vesper und Laudes im comm. conf. pontif. aus Siraz. c. XLIV genommen („ecce sacerdos magnus" etc.); in demselben Offizium sind die Antiphonen zu den Laudes und die Kapitel der kleinen Horen aus c. XLIV und beziehungsweise c. XLV geschöpft.

Im comm. doctorum liefert Siraz. c. XXXIX die Lektionen der 1. Nokturn (sapientiam omnium antiquorum exquiret etc.);

desgleichen wiederum c. XLIV die lectt. 2^do^ loco 1^mi^ noct. in comm. conf. pont. (laudemus viros gloriosos etc.);

ferners liefert Siraz. c. XXXI das Kapitel der Vesper, Laudes und Terz in comm. conf. non pontif. (beatus vir, qui inventus est etc.);

oder in comm. virg. et martyr. lautet das Kapitel zur Non aus Siraz. c. LI: Domine deus meus, exaltasti super terram habitationem meam etc. u. s. f.

Um auch noch bezüglich der Verwertung im Missale das Wichtigste hervorzuheben, möge erwähnt sein:

In festo S. Joannis Ev., des Theologen κατ' ἐξ. — der Introitus aus Eccl. c. XV — in medio eccl. aperuit os eius;

in sabb. der Winterquatemper bildet die vierte der 5 Lektionen Eccl. c. XXXVI (Gebet um Bekehrung der Heiden);

in vig. unius apstli — Epistel aus Eccl. c. XLIV und XLV (Ver-

---

*) Vgl. auch im Arabischen âluma = verborgen sein, aber âlima = wissen.

**) Wenn es XXIV, 5 heißt: ἐγὼ sc. σοφία — ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον, so ist damit bereits die Gleichung σοφία = λόγος, Weisheit = Wort gegeben.

***) In der liturgischen Sprache heißt er aber liber sapientiae, wie von Proverbb. cantic. cantt., Ecclesiastes und Sapientia im engsten Sinne ein Gleiches gilt.

herrlichung des Gerechten und seiner Erwählung); (Evangelium nach Joh. c. XV — Erwählung der Apostel durch den Herrn);

in comm. unius martyr. et pontif. — Introitus aus Eccl. c. XLV (statuit eum Dominus test. pacis etc.);

in comm. plurimm. martt. extra temp. pasch. — Introitus aus Eccl. c. XLIV (sapientiam sanctorum etc.);

in comm. doctorum — Introitus: in medio (c. XV);

in comm. conf. non pontif. — Epistel aus Eccl. c. XXXI (beatus vir, qui inventus est etc.);

in comm. abbatum — Epistel aus c. XLV (dilectus deo et hominibus etc.);

in comm. virg. et martyr. — Epistel aus c. LI (confitebor etc.);

in missa votiv. de B. M. V. (a purific. usque advent.) — Epistel aus c. XXIV, 14 (von der erschaffenen Weisheit — ab initio etc. creata sum);

in festo almae translat. dom. Lauret. (10. Dezember) und in festo assumpt. B. M. V. — Epistel aus Eccl. c. XXIV, 11 sqq. — in omnibus requiem quaesivi etc.);

in festo s. Joannis Nep. (16. Mai) — Introitus aus Eccl. c.LI, 30 (dedit mihi Dominus linguam mercedem meam), Epistel aus c. XXI (Gegensatz zwischen dem Thoren und Weisen im Gebrauch der Zunge), Offertorium aus l. c. c. XLII (non duplices sermones etc.);

in festo ss. Joannis et Pauli (26. Juni) und am Oktavtage der heiligen Apostelfürsten (6. Juli) — Epistel aus Eccl. c. XLIV (hi viri misericordiae sunt etc.);

etc. etc.

ad IV. a) Das Griechische ist nicht Original, sondern Übersetzung. Das ergibt sich des weiteren aus Hebraismen, wie XVIII, $4^b$ *καὶ τίς προςθήσει ἐκδιηγήσασθαι κ. τ. λ.* = und wer kann ferners beschreiben = וּמִי יוֹסִף לְסַפֵּר וגו׳; oder XIX, 11: *ἀπὸ προςώπου λόγου* = לִפְנֵי דָּבָר = angesichts des Wortes; oder XXV, 22: *οὐκ ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως*, es geht kein Kopf über einen Schlangenkopf, wo der Übersetzer das zweifellos im Urtexte stehende אֵין רֹאשׁ מֵרֹאשׁ הַנָּחָשׁ irrig im Sinne von רֹאשׁ = Kopf faßte, statt = *φάρμακον* = Gift; oder XXVII, 20: *καθως γὰρ ἀπώλεσεν ἄνθρωπος τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ, οὕτως ἀπώλεσας τὴν φιλίαν τοῦ πλησίον* = denn wie sonst zu vernichten pflegt der Mensch seinen Feind, so hast du (durch Mißbrauch des Vertrauens) vernichtet die Freundschaft deines Nächsten — dürfte vielmehr auf einem Versehen des Übersetzers beruhen, der statt eines im Grundtexte vorfindlichen צֵידוֹ (seine Beute) irrig צָרוֹ = seinen Feind las. So vereinigen sich innere Gründe in hinlänglicher Zahl zur Stütze des äußeren Zeugnisses im Prologe, wonach der Enkel die Arbeit seines jeru-

salemischen πάππος aus dem Hebräischen zu Alexandrien ins Griechische übertragen.[1])

In der aus dem Griechischen geflossenen lateinischen Übertragung wurden eine Menge griechischer Wörter blos mit lateinischen Endungen ausgestattet, oder auch unverändert herübergenommen, so aporiari, acharis, eucharis u. s. f.

Indes können auch diese Mängel nur dazu dienen, die Richtigkeit der überkommenen Textesgestalt aufs erwünschteste zu bestätigen. Bei der Popularität, welche dem Ekklesiastikus namentlich als Unterweisungsbuch für die Katechumenen eigen war, blieb es nicht aus, daß zumal die großen Katecheten der Väterzeit, der alexandrinische Klemens, Origenes, Cyrill von Jerusalem, es häufig citierten (cfr. Clem. Alex., stromm. II, 5; Origen., comm. in Matth. XII, 22; Cyrill. Hierosolym., cateches. XIII, 8.) Daraus aber folgt, daß der Text damals schon keine Bedenken veranlaßte.

ad IV. b) Die erbauliche Seite anlangend, läßt sich dem Buche aus der christlichen Sphäre nur etwa das goldene Büchlein von der Nachfolge Christi zur Seite stellen oder die liebliche Philothea des heiligen Franz von Sales.

Zwar werden darin auch dogmatische Wahrheiten scharf betont. Das innige Gebet z. B. bei Beginn des c. XXIII um Bewahrung vor der Sünde mag besonders die pelagianische, aber auch moderne Häresie von der Zulänglichkeit der eigenen Kraft des Menschen zur Vollbringung des sittlich Guten zurückweisen.[2]) Doch bleiben noch von größerer Tragweite die zahlreichen sittlichen Vorschriften des Buches. Wie eminent zeitgemäß z. B. erweist sich gegenüber des heutigen Tages so fühlbar hervortretenden Mangels an Realität im Geschäftsleben die Klage des Siraziden XXVI, 28: „Zwei Lebensweisen erscheinen mir vor anderen schwierig und gefährlich: Schwer bleibt ein Kaufmann frei von Versehen; und nicht erhält sich ein Speisehändler gerecht vor Lippensünden (trügerischer Reklame)." Damit ist das Bedenkliche und Unzulässige der sogenannten Not- und Geschäftslüge gewiß deutlich genug blosgelegt.

Während c. XXXVIII auf eine wahrhaft mustergültige Art das Verhalten des Gläubigen im Erkrankungsfalle regelt, aber in demselben Kapitel auch die schrankenlose Gewerbefreiheit thatsächlich verurteilt wird, weiß c. XXXIX das Anziehende des Schriftstudiums nach den verschiedensten Seiten zu beleuchten

---

[1]) Interessant ist ein Versuch Bickells (s. Innsbrucker theol. Zeitschrift, 1. Jahrgang), durch Retroversion des Dankgebetes ins Hebräische die ursprünglich alphabet. Anlage dieses canticum zu erweisen.

[2]) Sogar ein Homer — Jahrhunderte vor Chr. — that den herrlichen Ausspruch: „πάντες δὲ θεῶν χατέουσιν ἄνθρωποι" = alle Menschen bedürfen der Hilfe der Götter ꝛc. Odyssee III, 48; dagegen ein Rousseau fast zwei Jahrtausende nach Chr. sagt: „Ich bitte Gott nicht um die Kraft, das Gute zu thun; warum sollte ich ihn bitten, nachdem er mir diese Kraft in meiner Natur bereits gegeben." Cfr. la profession de foi d'un vicaire Savoyard, livre. 4.ième dans l'oeuvre: Emil ou de l'éducation par J. J. Rousseau, Paris 1848. p. 430 sqq.

und wird hinwieder c. L, 12 sqq. an dem Hohenpriester Simon namentlich dessen Anstand in Ausübung liturgischer Funktionen gerühmt.

Wie hieraus abermals ersichtlich, ist multum, aber auch multa aus dem Siraziden zu gewinnen.

Dagegen bekundet wieder eine festere Konzentration des Inhaltes das jüngste der didaktischen Bücher des Kanons, das inhaltlich dem Siraziden nächst verwandte Buch —

## M. Das Buch der Weisheit.

### §. 52.

I. Hatte der Stoicismus mehr im Osten und Norden der alten Welt seine Anhänger gefunden; so behauptete hingegen der Epikuräismus hauptsächlich im Süden derselben das Terrain, in Ägypten. (Hier war wohl schon durch den Hedonismus des Aristipp aus dem benachbarten Cyrene,*) eines Zeitgenossen des Sokrates, dem Epikuräismus vorgearbeitet worden; und wirklich werden unter den Schülern des Epikur, der seinerseits von 341—270 v. Chr. gelebt hatte, zwei Ptolomäus aus Alexandrien namhaft gemacht.) Auf den Epikuräismus nun ist im Weisheitsbuche zweifellos Bedacht genommen und zwar im ersten (didaktischen) Teile desselben a. (c. I—IX).

Wider den Unglauben und die Unsittlichkeit jener materialistischen Weltanschauung betont es, daß Gott den Menschen zur Unvergänglichkeit und als Abbild seines Wesens gebildet habe (II, 23 ff.); daß Gott den Gerechten zwar prüfe, seinerzeit jedoch verherrliche, während den Gottlosen das umgekehrte Los erwarte (c. III—V).

Weit bestimmter noch als im Siraziden tritt hier die (vgl. Sap. IX, 4 und XVIII, 15) mit dem λόγος identifizierte σοφία als Persönlichkeit auf (nicht als bloße Kraft), näher als die Erschafferin des All (πάντων τεχνίτις) c. VII, 21; ebenda wird aber auch noch dem der Weisheit (σοφία) innewohnenden Geiste (πνεῦμα) — nach dem griechischen Grundtexte Vers 22 — die Persönlichkeit beigelegt, so daß nunmehr das volle Geheimnis der Trinität sich wenigstens angedeutet findet.

b) Im zweiten (historischen) Teile (c. X—XIX) folgt (analog wie beim Siraziden) ein Exkurs, welcher die Gnadenführung der göttlichen Weisheit entgegen der Verführung einer sich selbst überlassenen Weltweisheit zum Bewußtsein bringt. (Beleuchtung der verschiedenen götzendienerischen Systeme, zumal des ägyptischen Tierkultus, mit unverkennbarer Spezialrücksicht auf Ägypten, das Heimatland des Verfassers.)

---

*) Cfr. Diogenes Laërt., de vitis etc., ed. Hübner, Lipsiae 1828—31. II, 78.

ad a) Der heilige Verfasser wendet sich vor allem an die maßgebenden Kreise (I, 1). Ihnen zeigt er den Zusammenhang zwischen Glaubens- und Sittenlosigkeit.[1]) „In eine böswillige Seele ziehet Weisheit (= Offenbarungsinhalt) nicht ein und nimmt nicht Wohnung in einem Leibe, welcher verfallen ist der Sünde" (I, 4).

Die ganze schauerliche Nacktheit der Lehre des Materialismus enthält sodann c. II. „Aus dem Nichts sind wir geboren," lassen sich die Vertreter dieses beklagenswertesten aller Irrtümer vernehmen, „und werden nachher sein, gleich als wären wir nicht gewesen.[2]) Ein Rauch ist der Atem in unseren Nüstern und das Bewußtsein ein Funke bei der Bewegung des Herzens"[3]) (II, 2). „Ist er erloschen (der Funke), so wird Asche unser Leib und (?) der Geist zerfließt, wie dünne Luft; und vorübergehen wird unser Leben, wie die Spur einer Wolke, und wird sich auflösen, wie Nebel, welcher verjagt worden von den Strahlen der Sonne und von deren Wärme herabgedrückt ist" (l. c. V. 3). Und daraus wird nun die Folgerung gezogen (V. 7 ff.): „So wollen wir denn mit köstlichem Weine und Würzen uns sättigen und nicht eine Blume des Frühlings gehe an uns vorüber! Kränzen wir uns mit Rosen, ehe sie verwelken!" (V. 8) u. s. f.

Wie sehr aber die Wollust zu allen Zeiten mit der Grausamkeit verschwistert ist, erhellt aus den weiteren Ergüssen dieser materialistischen Schlemmer (V. 11 ff.): „Es sei aber unsere Gewalt — das Gesetz! Legen wir Hinterhalt „dem Gerechten" (ironisch), denn er ist uns unbequem und widerwärtig unserem Thun . . . Er rühmt sich, Erkenntnis Gottes zu besitzen und nennt sich „Kind Gottes". Er wird uns zur Beschämung unserer Sinnesart. Lästig ist er uns sogar zum ansehen; denn ungleichartig anderen ist sein Leben und außergewöhnlich sind seine Wege. . . Er preist selig das Ende der Gerechten, und rühmt sich, Gott zum Vater zu haben. Sehen wir denn, ob seine Rede sich bewahrheitet; versuchen wir die Probe, welches sein Ende sein wird; denn wenn er echter Sohn Gottes ist, wird dieser seiner sich annehmen und ihn befreien aus den Händen der Widersacher!"

Man vgl. hiezu Matth. XXVII, 43, um zu erkennen, daß der heilige Verfasser hier mit prophetischem Fernblicke zugleich die Verhöhnung des Herrn, fast dem Wortlaute nach, dargestellt!

---

[1]) Das Verhältnis ist ein analoges, wie zwischen Theorie und Praxis. Dogma und Ethos sind wie Avers und Revers einer Münze; ist ja der Unglaube selbst Unsittlichkeit, weil Hochmut und Undank.

[2]) Mit anderen Worten: „Wir waren nichts und werden nichts sein; und doch sind wir jetzt etwas." Aber ex nihilo nihil fit. Die absolute Kausalität, der Wille Gottes, aus dem alles geworden, ist nicht nichts.

[3]) In der Anthropologie der Orientalen kommt dem Herzen auch jene Funktion zu, welche sonst auf die Thätigkeit des Gehirns zurückweist. Exsudate des phosphorescierenden Gehirns sind nach den modernen Materialisten die Gedanken. Nun ist ja allerdings das Gehirn das Organ des denkenden Geistes, wie das Instrument das Organ des ausübenden Künstlers; aber wenn nun auch das Instrument in die Brüche geht, geht damit auch der Künstler zu grunde?

„So denken sie," schließt der ganze bedeutsame Passus; „und sie kennen nicht die Geheimnisse Gottes und hegen keine Hoffnung auf den Lohn der Frömmigkeit und anerkennen nicht den Ehrenpreis makelloser Seelen."

Konsequent muß der Materialismus (wie der Pantheismus) mit Leugnung der Willensfreiheit jede sittliche Zurechnungsfähigkeit verneinen. Das Unsittliche kann ihm höchstens als unverschuldete Krankheit gelten.[1]) Dem entgegen wiederholt das jüngste didaktische Buch des Kanons die Offenbarung des ältesten: „Gott hat geschaffen den Menschen zur Unvergänglichkeit und als Abbild seines Wesens . . . Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen (da er den Menschen zu verführen wußte) und es ahmen ihn nach jene, welche seines Anteiles sind" (II, 23—25).

c. III—V führt aus, wie Gott den Gerechten zwar prüft, dann aber den Preis ihm nicht vorenthält. Gegenüber der ausschweifenden Genußsucht der Weltkinder feiert c. IV insbesondere den Adel der Keuschheit. Nicht nach Jahren, nach Tugenden zählt das Alter vor Gott (IV, 9).

Wichtigst in sozialer Hinsicht klingt der Ausspruch VI, 8: „Gott hat den Großen und den Kleinen gemacht."[2])

Gegenüber der Weltweisheit preist der heilige Verfasser (ähnlich dem Siraciden) die heilige Weisheit, welche auf Gott und sein Gesetz gerichtet, von der Tugend unzertrennlich, alle Güter weit überragend von Salomon erbeten worden war (VII, 7). Zwar ist Salomon nicht mit Namen genannt; daß jedoch er dem Verfasser vorgeschwebt, ergibt sich unwiderlegbar aus c. IX, 7, 8, woselbst der Verfasser Salomons Gebet als ein probehaltiges sich aneignet, ohne deshalb selbstredend sich mit ihm identifizieren zu wollen.

b) Wie beim Siraciden reiht sich auch im Weisheitsbuche ein historischer Abschnitt an (c. X—XIX), darin gezeigt wird, wie die personifizierte Weisheit von oben — der Logos — schon den Adam vom Falle aufgerichtet[3]) (X, 2); den Noe aus der Flut gerettet; die Patriarchen und das Volk auf den Wegen des Heiles geführt habe. Mit einer notwendig auffallenden Ausführlichkeit verweilt der Verfasser bei den Strafgerichten, die über Ägypten hereingebrochen (c. XI, XVI, XVII, XVIII und XIX), während er den Vollzug des Gottesgerichtes an den Chaldäern in dem einen c. XII erlediget.

Von näherem Interesse sind noch die c. XIII—XV, welche sich über die Entstehung des Heidentums (vgl. Römerbr. I, 20) und über die verschiedenen Arten des Götzenkultus verbreiten (Sternvergötterung = Sabäismus; Natur-

---

[1]) Von seinem *πρῶτον ψεῦδος* aus folgerichtig plädiert deshalb auch ein Maudslay für die Behandlung der Verbrecher als Geisteskranker. (S. Ausland, Jahrgang 1876, S. 98. N. 5.)

[2]) Dagegen vermaß sich Lammenais in seinen paroles d'un croyant das Gegenteil zu behaupten: „Gott hat weder den Großen, noch den Kleinen gemacht."

[3]) Daß also Adam wieder Gnade gefunden, wie er ja auch in der Kirche bezeichnend am 24. Dezember als Heiliger gefeiert wird, bezeugt das Weisheitsbuch.

vergötterung = Fetischismus; Menschenvergötterung = Euhemerismus oder Heroenkult; als Selbstvergötterung ließe sich vielleicht der c. XIV gegen das Ende berührte Atheismus bezeichnen; ebendort erfährt noch eine besondere Art des Götzendienstes — der ägyptische Tierkult — seine Verurteilung).

II. Alle inneren Gründe — Sprachform und Inhalt — führen darauf, die Entstehung des Buches nach Ägypten zu verlegen und zwar wegen c. II (die Verfolgung des Gerechten)*) in die Zeit des Ptolomäus Philopator (222—205 v. Chr.). Da das Buch bereits die Septuagintaübersetzung des Pentateuch kennt; dem Epikuräismus in seiner Polemik berücksichtiget und im palästinensischen Kanon keine Stelle fand, so ist unmöglich Salomon**) sein Verfasser (hat man folglich in der LXX ein Pseudepigraphum), vielmehr ein unbekannter Alexandriner (um das Jahr 200 beiläufig). Der heilige Hieronymus versichert überdies, daß der Grundtext des Buches griechisch gewesen.

Wie aus Plutarch erhellt (vita Cleomenis c. XXXIII und öfters), fröhnten die Ägypter unter der Herrschaft der Ptolomäer, welche in diesem Betreff mit schlimmem Beispiele vorangingen, einer ausschweifenden Genußsucht. Namentlich von dem schwelgerischen Ptolomäus Philopator erzählt er, daß derselbe der Unzucht und Unmäßigkeit sich ergab, indes die Regierungsgeschäfte durch seine Konkubine Agathokleia, deren Mutter und den Haremswächter Oinanthes besorgt wurden. Und früher schon hatte ein Ptolomäus Philadelphus, als seine Tochter Berenike dem syrischen König Antiochus II. Theos[1]) (261—247) war angetraut worden, derselben bis nach Antiochien das um seines Geschmackes willen bewunderte Nilwasser geschickt (Athenaeus, δειπνοσοφισταὶ, edit. Tauchniz, lib. 2. c. 30). Da muß es als ein besonderer Barmherzigkeitserweis Gottes angesehen werden, daß er auch unter den hellenistischen (= griechisch redenden) Juden Ägyptens einen Mann erleuchtete, der mit siegreicher Feder einer zumal für die zur Sinnlichkeit geneigten Juden so überaus gefährlichen Anreizung die Spitze bot. Noch mag besonders darauf hingewiesen sein, daß der grimmige Judenverfolger Ptolomäus Philopator letzteren Beinamen lediglich ironisch führte, weil die öffentliche Meinung ihn als Mörder seines vortrefflichen Vaters — des Ptolomäus Euergetes I. — bezeichnet hatte. Daß in diese Zeit die Abfassung des Weisheitsbuches hineinzuverlegen sei, wird gegenwärtig kaum mehr bestritten.[2])

---

*) Cfr. das 3. (apokryphe) Machabäerbuch.

**) Daraus daß ein Gebet vom Verfasser dem Salomon in den Mund gelegt wird, folgt so wenig, daß der Verfasser selbst für Salomon gehalten sein will, als, um ein recht modernes Beispiel zu gebrauchen, Bodenstedt = Mirza Schaffy sein will.

[1]) Natürlich nicht zu verwechseln mit dem in der Machabäerperiode erwähnten Antiochus VI. Theos (162—143 v. Chr.).

[2]) Sogar J. A. Schmid hatte die Absicht, in einer 3. Auflage seines Kommentars zum Weisheitsbuch die früher festgehaltene Salomonische Urheberschaft aufzugeben; leider wurde er vom Tode überrascht, ehe die 3. Auflage zustande kam.

Früher jedoch hatten angesehene Theologen, z. B. Holkot († 1349) in seinem Kommentar zum Weisheitsbuche und der berühmte Verfasser der biblioth. sancta — Sixtus von Siena — namentlich der letztere, es geradezu für eine Häresie gehalten, an einen anderen Verfasser zu denken als an Salomon. Gleichwohl hatten schon Hieronymus und Augustin (cfr. des letzteren retractatt. II, 4.) ihre gewichtigen Bedenken geäußert, und verschwand seit dieser Zeit allgemach aus der Überschrift liber sap. der Zusatz: Salomonis. Frühzeitig war auch schon, wie der heilige Hieronymus (praef. in libros Salomonis) erwähnt, der ganz entgegengesetzte Irrtum aufgetaucht, als hätte der alexandrinische Theosophe Philo Judaeus der Verfasser des Buches sein können. Allein ein nur flüchtiger Vergleich des Weisheitsbuches mit den Schriften Philos reicht hin, die Unhaltbarkeit dieser Hypothese darzuthun. Nirgends weiß das Weisheitsbuch von jenen Mittelwesen zu berichten, welche Philo nach Ähnlichkeit der Ideen Platons zwischen Gott und der Materie einschiebt; nirgends ist hier die Rede von einem Demiurg oder δεύτερος λόγος; nirgends endlich wird in dem Buche, obschon es gegen die Sinnlichkeit des Epikuräismus seine Spitze richtet, jene Apathie gefordert, welche Philo aus dem System der Stoa in das seinige hinübergenommen. Nur ganz vereinzelt blieb die Annahme eines Neueren, Faber in einem Programm super libro sapientiae (Onoldi, 1787 p. VI), es sei das Buch im Original chaldäisch abgefaßt gewesen und habe Zorobabel zum Verfasser gehabt; sowie die damit verwandte von C. L. W. Grimm (de libri sap. indole Alexandrina perperam asserta, Jenae 1833), es sei das Buch von einem palästinensischen Anonymus verfaßt worden, eine Vermutung, welche der Verfasser späterhin in seinem Kommentar zum Weisheitsbuche (S. 19) selbst wieder zurücknahm. Endlich macht Neteler gelegentlich[1]) die Bemerkung, Johannes Hyrkan I. habe das Weisheitsbuch geschrieben.

III. Die Integrität des Buches soll gefährdet sein durch die Stelle VIII, 19 ff., woselbst eine Präexistenz der Seele behauptet werde.*) Allein eine derartige Lehre erscheint ausgeschlossen durch die Stelle XV, 11, in welcher ausdrücklich die Bildung des Menschen aus Staub und die Einhauchung der Seele — in völliger Übereinstimmung mit dem Berichte der Genesis — gelehrt wird.

An einer anderen Stelle (XI, 18) soll die (aristotelische) Ewigkeit oder mindestens die (platonische)**) Vorzeitlichkeit der Materie behauptet sein. Indes XI, 25, ja schon IX, 1 wahrt vollständig den mosaischen

---

[1]) Untersuchung der geschichtlichen und kanonischen Geltung des Buches Judith. Münster 1886, S. 33/4.

*) Im platonischen Dialoge Phädrus ist solches bekanntlich wirklich der Fall; wäre das Weisheitsbuch das Werk eines Platonikers, so könnte mithin der behauptete Irrtum allerdings nicht befremden.

**) Cfr. den platonischen Dialog Timäus!

Standpunkt bezüglich Erschaffung der ὕλη ἄμορφος = materia invisa V. = Chaos (Genesis I, 2).*)

Die so viel mißdeutete und falsch verstandene Stelle Sapient. VIII, 19—21 erfordert eine nähere Betrachtung.[1]) Der Verfasser des Weisheitsbuches macht von sich die Aussage: „Ich war aber ein gutgeartetes Kind und hatte erhalten eine gute Seele. Noch mehr aber (μᾶλλον δέ), indem ich (schon der Seele wegen) gut war, kam ich auch in einen unbefleckten Leib (ἦλθον εἰς σῶμα ἄμικτον)." In den angegebenen Worten nun will z. B. auch Delitzsch (biblische Psychologie, Leipzig 1861, S. 36) die alexandrinische Präexistenzlehre, welcher bekanntlich später noch ein Origenes huldigte, um sich das Geheimnis der Erbsünde erklären zu können, vorgetragen sehen. In Wahrheit ist aber damit doch nichts anderes gesagt, als daß dem Verfasser zu teil geworden, um was auch der Dichter (Martialis) bitten heißt: „Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano." Man darf eben nur μᾶλλον δέ nicht als Korrektur fassen = vielmehr weil; sondern als Steigerung = noch mehr aber, was noch mehr ist. Berücksichtiget man endlich noch, daß der Präexistenzianismus in der Verbindung der Seele mit dem Leibe stets die Strafe einer vorausgehenden Versündigung sieht; daß in diesem Systeme die Materie als etwas Böses verabscheut wird, während sapient. XV, 11 die Bildung des Menschen aus Erdenstaub auf Gott zurückführt; so wird das Grundlose der gegnerischen Aufstellung vollends einleuchten.

Hinsichtlich des zweiten Einwandes — betreffend die Ewigkeit des Urstoffes — möchte nur noch beizufügen sein, daß IX, 1 der Ausdruck: Gott habe das All gemacht in seinem Worte — augenscheinlich eine Ausnahme hinsichtlich des dem Kosmos vorausgehenden Tohuwabohu nicht zuläßt. Während ferners die Vertreter der Lehre einer ewigen Materie zugleich den Dualismus zweier einander entgegenstehender Prinzipien behaupten, protestiert die andere allegierte Stelle (Sap. XI, 25) ausdrücklich wider einen derartigen Antagonismus zwischen Materie und Geist.

Unter anderen noch weniger ins Gewicht fallenden Schwierigkeiten mag schließlich noch des Vergleiches (XIX, 20) der Mannaspeise mit Ambrosia gedacht sein. So befremdlich diese Zusammenstellung in einem kanonischen Buche auf den ersten Blick erscheinen mag, durch das einschränkende γένος ἀμβροσίας

*) Der Ausdruck zwar erscheint als platonisch; denn, heißt es im dorischen Dialekte des Timäus: ὕλαν εἶναι ἄμορφον; aber der mit den Worten verbundene Sinn ist durchaus nicht platonisch, beziehungsweise philonisch.

[1]) Vgl. auch Katholik, September-Heft 1875 — Artikel über die Anthropologie des Buches der Weisheit. Dort wird ausgeführt, wie die alexandrinischen Juden: Philo, Aristobul und Aristeas den Mosaismus an den Platonismus auslieferten — eine Erscheinung analog jener des späteren Gnostizismus —, wogegen der Verfasser des Weisheitsbuches zeigt, wie man trotz Anlehnung an den Platonismus in der Form gleichwohl dem Offenbarungsinhalte treu bleiben konnte.

τροφῆς = eine Art ambrosischer (= unsterblicher) Speise wird das Bedenkliche schon gemindert, und die Rücksicht auf den helleniſtiſchen Leſerkreis macht es völlig begreiflich, wenn der Verfaſſer die wirkliche Wunderſpeiſe des vom Himmel gefallenen Manna der vermeintlichen, ſagenhaften Himmelsſpeiſe im Mythos der Hellenen naherückt.

IV. a) Für den griechiſchen, richtiger helleniſtiſchen Charakter des Originales beweiſen die vielen zuſammengeſetzten Wörter, wie VII, 1: γηγενοῦς ἀπόγονος πρωτοπλάστου sc. εἰμί = des erdgeborenen Erſterſchaffenen Abkömmling (bin ich); oder IX, 5: ὀλιγοχρόνιος = kurzlebig (von Salomon); ferners X, 3: ἀδελφοκτόνος συναπώλετο θυμοῖς (sc. Kain) = der Brudermörder ging zugrunde durch ſeine Wutausbrüche; auch unverkennbar beabſichtigte Reime, wie ἄργα — ἔργα (XIV, 5) = damit nicht wirkungslos wären die Werke; oder προςδοσία — προςδοκία (XVII, 11 und 12) = Aufgeben (des Gedankens an Hilfe) — Aufheben = Bewahren (der Hoffnung) u. ſ. f. Daß der griechiſche Grundtext einige, jedoch unweſentliche Entſtellungen erlitten, muß angeſichts der Itala = Vulgata unbedingt zugeſtanden werden.*) Klaſſiſche Zeugen für die Richtigkeit in specie des zweiten Kapitels ſind das zwar unkanoniſche, nichtsdeſtoweniger aber hiſtoriſche 3. Buch der Machabäer, ſowie Joſephus im 12. Buche ſeiner Altertümer.

b) Die Hauptbedeutung des Weisheitsbuches beruht in ſeinem Transzendentalismus, wonach der Gegenſatz zwiſchen Leib und Seele ſchärfer hervorgekehrt und der Tod als ein für den Gerechten glückliches Los bezeichnet wird, den Gott zu deſſen Heil oft frühe eintreten läßt. Dagegen war in den früheren Büchern gemeinhin langes Erdenleben als Lohn der Tugend verheißen. So leitet das Weisheitsbuch als letzter Markſtein auf dem Pfade der altteſtamentlichen Lehroffenbarung zum Evangelium jenes Reiches über, das überhaupt nicht von dieſer Welt iſt, ſohin dem Transzendentalismus in des Wortes vollſtem Sinne eignet.

Die S. O. beginnt mit dem Weisheitsbuche am 3. Sonntage des Auguſt.

Paſſend wird das Kapitel zu Vesper und Laudes in comm. apostoll. et evangell. temp. pasch. aus c. V genommen (stabunt iusti in magna constantia etc.);

das Kapitel zu Vesper und Laudes in comm. plurimm. martyrr. extra temp. pasch. iſt aus c. III entlehnt (iustorum animae in manu Dei sunt etc.);

aus c. IV und V ſind die Lektionen der erſten Nokturn in comm. confess. non pontif. geſchöpft (iustus, si morte praeoccupatus fuerit etc.);

in domin. infra oct. nativ. Domini wird ſinnig der Introitus aus

*) Näheres bei Gutberlet im Kommentar S. 50 ff.

c. XVIII entlehnt (dum medium silentium tenerent omnia etc.), desgleichen in vigil. epiphan. dom.;

in feria V. der Osterwoche beginnt der Introitus aus c. X: „victricem manum tuam Domine“ etc.;

in domin. pentec. (ebenso in der Votivmesse de Spiritu Sancto) lautet der Introitus aus c. I: Spiritus domini replevit orbem terrarum etc.;

in comm. unius martyr. non pontif. dient c. X (der Schutz des Gerechten) als Epistel: iustum deduxit dominus etc.;

in comm. unius martyr. temp. pasch. schildert die Epistel aus c. V die einstige Umkehr des Verhältnisses zwischen Verfolger und Verfolgtem (stabunt iusti etc.), ebenso in comm. plurimorum martyrum;

in comm. pl. martt. extra temp. pasch. zeigt c. III als Epistel, beziehungsweise communio die Enttäuschung der Gottlosen (iustorum animae in manu dei sunt etc.), auch in festo ss. omnium;

in einem zweiten Meßformulare schöpft die Epistel aus c. V (iusti autem in perpetuum vivent et apud Dominum etc.);

in festo S. Thomae Aquinatis (7. März) preist die Epistel aus c. VII die Verleihung der Weisheit — datus est mihi sensus etc.;

in festo S. Francisci Caraccioli (4. Juni), der schon im 44. Jahre gestorben; passender noch am Feste des jugendlichen Heiligen Stanislaus Kostka (13. November) preist die Epistel aus c. IV das glückliche Los eines frühzeitigen Todes;

in festo S. Josephi Calasanctii (27. August) — Stifters des Piaristenordens, welcher hauptsächlich dem Unterrichte der Jugend sich widmen soll, lautet die Epistel aus c. X: complevit labores illius etc.

ad IV. a) Das Weisheitsbuch zeigt in seiner Textesgestalt auch einige Hebraismen, was aber die Richtigkeit des noch vorhandenen griechischen Originales nur zu bestätigen geeignet ist. Denn wie sollte man bei einem schriftkundigen Israeliten, als welchen der heilige Verfasser dieses Buches sich doch darstellt, nicht auch durch das griechische Idiom hindurch Spuren jener Vertrautheit mit der Sprache der Torah erwarten? Solche Hebraismen nun sind z. B. I, 1 in der Einfalt des Herzens = *ἐν ἁπλότητι καρδίας*, das hebr. בְּתָם־לֵבָב; IX, 9: was ist wohlgefällig in deinen Augen = *τί ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου*; = מָה יָשָׁר בְּעֵינֶיךָ; XIII, 9: die Welt = *ὁ αἰών*, das hebr. הָעוֹלָם u. s. f. Doch ließen sich auf der anderen Seite die Beispiele echt griechischer Assonanzen in einer Weise vervielfältigen, daß die Angabe des R. Moses Ben Nachman (im 12./13. Jahrhunderte)[1]) im Vorworte zu seinem Pentateuchkommentar, er habe ein chaldäisches Buch der Weisheit Salomons gekannt, keine weitere Be-

[1]) vulgo Ramban, ein kabbalistischer Exegete.

achtung finden kann; übrigens läßt er es selbst zweifelhaft, ob das Chaldäische hiebei Übersetzung oder Original gewesen.

ad IV. b) Wie sich nun einmal nicht bestreiten läßt, wird im Buche der Weisheit ebenso, wie im Siraziden, zwischen der erschaffenen (geschöpflichen) Weisheit (sap. VII, 15) und zwischen der unerschaffenen (göttlichen) (l. c. V. 21); zwischen der sap. practica und der sap. essentialis resp. notionalis unterschieden. Hier aber nun wird des weiteren im V. 22 der σοφία = λόγος auch noch ein πνεῦμα als innewohnend angegeben, dem Intellekt und Wille, also die eine Persönlichkeit begründenden Faktoren, zukommen. Es sind nach dem Griechischen 21, nach dem Lateinischen 25 Prädikate jenes πνεῦμα aufgezählt (ein verständiger, heiliger, einzigartiger, vielfältiger [in seinen Gaben] Geist u. s. f.), so daß immerhin mit ziemlicher Bestimmtheit außer der Weisheit[1]) nunmehr auch noch der Geist als Person (Hypostase) dargestellt wird.

Die sogenannten „Freidenker" entblöden sich nicht, die blasphemische Frage zu stellen, wozu doch das Dogma von der Trinität nütze? Dem gegenüber mag kurz hervorgehoben sein: Da in Gott die drei Personen nur ein Wesen ausmachen, während im Bereiche des Geschaffenen die Geister-, Menschen- und Stoffwelt eine Dreiheit von Wesensverschiedenheiten zeigt; gibt sich die endliche Welt als Nachbild (gleichsam als die photographische Negative) des dreieinigen Gottes zu erkennen — „als Eindreiheit gegenüber der Dreieinheit."[2]) Dagegen verkennt der starre Monotheismus des häretisch gewordenen Judentums und des Islams die Gegenbildlichkeit der Welt in Bezug auf Gott. Das Trinitätsdogma nun wehrt den Polytheismus ab, welcher die einzelnen Götter als ebensoviele verschiedene Wesen auffaßt; den Monismus, und zwar sowohl den idealen = Pantheismus, als den materialen = Materialismus, welche keinen persönlichen, von der Schöpfung verschiedenen Gott kennen; aber auch den Panentheismus oder sogenannten Persönlichkeitspantheismus, welcher die Notwendigkeit der Schöpfung für den Schöpfer behauptet, wenn er auch eine Verschiedenheit beider einräumt. Das Trinitätsdogma hingegen offenbart, daß Gott ein unendlich reiches Leben in sich selber lebt — von Ewigkeit zu Ewigkeit, — Er mithin der Schöpfung nicht bedurfte, weshalb das Geschöpf nur aus Gnade vorhanden. Während der Persönlichkeitspantheismus die Ewigkeit einer strafenden Vergeltung zu leugnen gedrängt wird; während der Pantheismus und Materialismus zugleich die Freiheit des Willes gänzlich verneint; während der Polytheismus nur höhere, aber nicht ein höchstes, allregierendes Wesen anerkennt — über Zeus und den Olympiern steht das unpersönliche Fatum —: ist wahre Sittlichkeit allein möglich bei der Voraussetzung, daß wir aus uns nichts sind;

---

[1]) Erst im christlichen Sprachgebrauche dient σοφία zur Bezeichnung des heiligen Geistes, wohl veranlaßt durch actt. app. VI, 3 (πλήρεις πν. ἁγ. καὶ σοφίας); bekanntlich war die aja sofia durch Justinian dem heiligen Geiste geweiht worden.

[2]) Suing, die philosophische Bedeutung der Trinitätsidee. Paderborn 1858, S. 175.

für uns aber einem unendlich heiligen Gotte verantwortlich sind, der uns nicht allein Gebote gibt, sondern auch die Gnade, sie zu halten. So bildet der Glaube an den persönlichen — und vermöge seiner Kontraposition der Welt gegenüber dreieinigen — Gott auch das Fundament der Moral, nicht allein des Dogmas; ist er das Schibboleth zwischen den wahrhaft Gläubigen und den im Glauben Irrenden und erfolgt darum die Spendung der Taufe auf den Dreieinigen. Und indem nun im Buche der Weisheit so recht zu guter letzte gerade diese Offenbarungswahrheit noch berührt wird; rechtfertiget es in vollstem Maße seinen Namen als Buch „der Weisheit" und zeigt es sich schon aus diesem Grunde würdig, den Schlußstein abzugeben für den ganzen großen und reichen Cyklus der alttestamentlichen Offenbarungslehren. Soferne im zweiten Teile c. X—XIX die ganze Führung Gottes in betreff seines Volkes vom Anbeginn bis zur Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheißung der hypostasierten Weisheit zugeschrieben wird; kann es einigermaßen auffallen, daß der große Athanasius in seinen Kämpfen für die Logoslehre vom Weisheitsbuche keinen Gebrauch macht; es erklärt sich dies aber aus der Abhängigkeit der Väter vom palästinensischen Kanon zur Genüge. Um so häufiger citierten das Buch der alexandrinische Klemens in den Teppichen; Origenes in der Streitschrift contra Celsum; ebenso wird es von Tertullian, Laktantius und anderen erwähnt.

Als Schlußstein der alttestamentlichen Spezialeinleitung endlich möchte sich nimmermehr ein passenderer Gedanke anfügen lassen, als der letzte Vers des Weisheitsbuches (XIX, $20^b$ = 21 LXX). „In allem, o Herr, hast du erhöht dein Volk und verherrlicht und es nicht vergessen, da du ihm jederzeit und jeden orts zur seite gestanden!"

# B. Allgemeine Einleitung.

## Erster Abschnitt
## (Kanon).

### §. 53.

**Feststellung des Kanons = Sammlung der heiligen Schriften**

I. bei den Juden;
II. bei den Christen.

I. Das Gesetzbuch des Moses war an der Seite der heiligen Lade aufbewahrt worden (Deuteron. XXXI, 9, 26). In dasselbe schrieb Josue einen Nachtrag über die Bundeserneuerung zu Sichem (Josue XXIV, 25 und 26). Auch Samuel schrieb das „Recht des Königtums" in „das Buch" (die Bibel) und legte es vor Jahve nieder (1. Regg. X, 25). Bei Einäscherung des Tempels durch Nabusardan war zweifellos das Original der Torah und waren auch die übrigen Originalien der heiligen Schriften mitverbrannt. Indes ergibt sich doch aus 2. Chr. XVII, 7—9, daß glücklicherweise vom Gesetzbuche — und ein Gleiches darf wohl auch von den übrigen vorexilischen Büchern analog vorausgesetzt werden — viele Abschriften angefertiget worden waren.

Daß nach der Rückkehr aus dem Exil der kohen härosch (= Erzpriester) Esdras, unterstützt von (den) Mitgliedern der großen Synagoge, einen ersten (palästinensischen) Kanon abschließend zusammenstellte, hat viel innere Wahrscheinlichkeit (die Notwendigkeit, bei der durch das Exil bewirkten Veränderung der Sprache über die Reinheit des überlieferten Textes zu wachen und unechte Einschiebsel fernzuhalten) und erscheint auch durch das äußere Zeugnis der jüdischen (Jos. contra Apionem I, 8) und christlichen Überlieferung (verschiedener Umfang des Kanons in

der aus der M. geflossenen, früheren P. — gegenüber der aus der S. vollzogenen I.-Übersetzung) hinlänglich bestätiget.

Während indes die palästinensische (pharisäische) Judenschaft noch Jahrhunderte nach Esdras (bis zum dritten Jahrhundert n. Chr. — **Gemara Hierosolym. tract. baba bathra f. 14**) bezüglich der Kanonizität einzelner Bücher Schwankungen aufweist, zeigte sich eine ununterbrochene Stetigkeit im Kanon der griechisch redenden Juden, so daß man wohl berechtiget sein mag, von einem dem palästinensischen gegenüberstehenden alexandrinischen Kanon zu sprechen, dessen Feststellung sicher ein prophetisch begabter Mann durchgeführt hatte, wenngleich Einzelnheiten nicht weiter bekannt sind. Spätestens zur Zeit Jesu war derselbe zum Abschlusse gediehen. Er enthält außer den 38 BB. des palästinensischen Kanons die 7 Bücher: Baruch, Tobias, Judith, 1. und 2. Machabäer, Sirazide und Weisheitsbuch, sowie Zusätze zu Esther und Daniel — Bestandteile, welche in den palästinensischen Kanon teils gar nie Aufnahme gefunden hatten, teils sich nicht darin zu behaupten vermocht hatten.*)

Man pflegt die zugleich in der heutigen hebräischen Bibel stehenden Bücher — seit dem Tridentinum — proto-, die gerade zuvorgenannten, nur in der griechischen Bibel vorfindlichen Schriften deuterokanonische zu benennen.**)

II. Aus den Citaten des Alten Testamentes im Neuen leuchtet hervor, daß man sich in christlichen Kreisen von anfang an nicht an den palästinensischen, sondern vielmehr an den alexandrinischen Kanon hielt, und zwar an einen in die aramäische Landessprache zurückübersetzten Septuagintatext.***)

So erklärt es sich, daß in den Schriften der Apostelschüler und der sogenannten apostolischen Väter (Ignatius, Klemens von Rom, Pseudobarnabas, Hermas, Polykarp, Justin u. s. f.) die proto- und die **ex hypothesi** deuterokanonischen Schriften unterschiedslos zu Belegstellen verwendet werden.†) Lediglich die Sekte der Nazoräer behielt, wie Epiphanius (**haeres. 29, 7**) hervorhebt, für das alte Testament den gleichen Kanon, wie die palästinensischen Juden. Dagegen begegnet

---

*) Daß die sogenannten protokanonischen Schriften des Alten Testaments in hebräischer; die deuterokanonischen Schriften nurmehr in griechischer Sprache erhalten sind, ist ein rein äußerer Umstand.

**) Als deuterokanonisch läßt sich mithin ein Buch definieren, welches noch nicht in den ersten durch Esdras abgeschlossenen Kanon Eingang fand, beziehungsweise behauptete, sondern erst in den zweiten, in Ägypten fertig gestellten.

***) Cfr. Böhl Ed., die alttestamentlichen Citate im Neuen Testamente. Wien, 1878.

†) Ob bereits im Neuen Testamente Briefe des Jakobus I, 10 als Citat aus Sirazide XIV, 18 und 1. Korinth. XV, 32 als Anlehnung an Weisheitsbuch II, 6 ff. anzusehen sei, steht nicht außer Zweifel.

auch bei Irenäus, dem alexandrinischen Klemens, Cyprian u. a. eine häufige Berufung auf Baruch, Tobias, Judith u. s. f.

Richtig zwar ist, daß Justin Martyr z. B. im Dialoge mit Tryphon c. 120 auch eine apokryphe Schrift, die Himmelfahrt des Isaias, anführt. Allein darin liegt der Unterschied zwischen den deuterokanonischen und derlei apokryphen Schriften, daß letztere ihr nur vorübergehend behauptetes Ansehen wieder einbüßten. Allerdings finden sich im Kanon des Melito von Sardes (bei Eusebius h. e. IV, 26) die deuterokanonischen Bücher nicht erwähnt. Aber, wie jenes Orts aus dem Texte hervorgeht, hat man nur die Wiedergabe des hebräischen Kanons zu erwarten; dazu vermißt man ebenda auch zwei der protokanonischen Bücher, nämlich Nehemias und Esther — mithin hat man es hier mit einem argumentum nimium i. e. nihil probans zu thun. Desgleichen will Origenes (bei Eusebius l. c. c. VI, 25) nur den hebräischen Kanon mitteilen, wobei übrigens gleichfalls ein protokanonisches Buch, das der kleinen Propheten, ausgefallen ist, wogegen umgekehrt das 1. Buch der Machabäer, also ein deuterokanonisches, unter dem Titel σάρβηθ σαρβενὲ ἐλ*) aufgeführt wird. Auf der andern Seite ist bekannt, wie gerade Origenes die deuterokanonischen Bestandteile des Daniel gegen Julius Afrikanus verteidigte;**) wie er in der Streitschrift gegen den Heiden Celsus (III, 72) das Buch der Weisheit; VIII, 50 den Siraziden als θεῖος λόγος feiert; ferners im Kommentar zum Römerbriefe c. VIII den Tobias unter der Bezeichnung γραφὴ einführt, endlich de principiis II, 1 auf die Machabäer als autoritative Schrift hinweist.

Daß die ursprüngliche Peschitthoübersetzung die deuterokanonischen Bücher ausgelassen, kann nicht befremden, weil sie ihrer Übersetzung den hebräischen Text zugrunde legte. Wenn aber der heilige Hieronymus im prologus galeatus die Behauptung aufstellt, alle nicht im hebräischen Kanon vorhandenen Bücher seien unter die apocrypha zu rechnen, so vertritt er damit nur seine Privatmeinung. Noch darf nicht geleugnet werden, daß auch einzelne mittelalterliche Theologen, so Hugo a St. Charo (comm. in prolog. ev. Joannis); Notker von St. Gallen; ja sogar noch Nikolaus von Lyra verkehrte Ansichten über die deuterokanonischen Bücher äußern.

Hiegegen fällt jedoch entscheidend ins Gewicht, daß die alten, frühe schon getrennten Kirchen des Morgenlandes (die nestorianische, syrische, armenische, koptische u. s. f.) sämtliche deuterokanonischen Bücheranerkennen; daß die hervorragenden, vom heiligen Augustin geleiteten Provinzialsynoden von Hippo 393 und Karthago 397, sowie 419 für die Kanonizität der meisten hier strittigen Bücher sich erklären.

---

*) Cfr. oben §. 47, III.

**) Cfr. §. 39, III.

Daher war es nicht feindselige Opposition gegen die Protestanten,*) sondern einfach Bewahrung der alten, kirchlichen Überlieferung, als das heilige ökumenische Konzil von Trient in der berühmten sessio IV^ta^ mit dogmatischer Bestimmtheit den sogenannten deuterokanonischen Büchern gleiches Ansehen mit den protokanonischen zuerkannte. Eine Bestätigung und Bekräftigung jener Entscheidung erfolgte auf dem Vatikanum (1870), sessio III^tia^, constitut. dogm. II.

1672 hat, durch das Gebahren des Cyrillus Lukaris veranlaßt, sogar eine griechisch-schismatische Synode zu Jerusalem unter Dositheus ein mit der römischen Kirche durchaus übereinstimmendes Urteil in diesem Betreffe abgegeben.

ad I. Ob Josue mit dem Nachtrage sein eigenes Buch meinte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen, doch bleibt es wahrscheinlichst; ebenso verhält es sich mit der Angabe 1. Regg. X, 25. Noch unter König Josias (4. Regg. XXII, 8) ist das Gesetzbuch, und zwar das Original aus der Hand des Moses, als im Tempel vorhanden bezeugt. Andererseits liest man (2. Chr. XVII, 7—9), der König Josaphat habe Priester und Leviten im Lande umhergeschickt (missi regii), um das Volk im Gesetze zu unterrichten; zu diesem Zwecke mußten aber bereits zahlreiche Abschriften der Torah angefertiget worden sein. Aber nicht allein die Torah, auch die übrigen inspirierten Schriften mußten — alsbald nach ihrer Entstehung — bereits in vorexilischer Zeit allgemein in Umlauf gesetzt worden sein. Wenn z. B. namentlich der Prophet Jeremias gerne sich auf andere und zwar hauptsächlich ältere Propheten bezieht, so mußten deren Schriften schon in weiteren Kreisen bekannt sein. Auf eine vorexilische Sammlung heiliger Bücher, welcher noch das prophetische Buch des Jeremias kurz zuvor mußte einverleibt worden sein, führt auch sicherlich die Stelle Daniel IX, 2: „Ich, Daniel, las „in den Büchern" (בַּסְּפָרִים) die Zahl der Jahre, betreffs deren das Wort erging an Jeremias" u. s. w. Vermutlich hatte schon die סִיעָא (das Kolleg) des frommen Königes Ezechias (wegen proverbb. XXV, 1) sich mit der Sammlung, beziehungsweise Sichtung der heiligen Bücher befaßt.

Noch mehr geboten schien, daß für die aus dem Exil Heimgekehrten ein Schriftkundiger, wie Esdras, den Kanon revidierte, dessen Integrität bei dem inzwischen eingetretenen Wechsel der Sprache höchlich bedroht war. Der allerdings märchenhaft ausgeschmückten Angabe des vierten (apokryphen) Esdrasbuches c. XIV liegt jedenfalls ein historischer Kern zu grunde. Auch von Nehemias bezeugt 2. Mach. II, 13, daß er neben dem Tempel eine Bibliothek eingerichtet und daselbst Bücher der (israelitischen) Könige und Propheten, auch die Schriften Davids, dazu die Briefe der (fremdländischen) Könige und

*) Keil, a. a. O. bei Erörterung der Kanonsfrage.

ihre Weihgeschenke — folglich eine Kimeliensammlung, wie sie jetzt noch jeder größeren Bibliothek zur Zier gereichen würde, — aufgestellt habe.

Ein sehr bestimmtes Zeugnis dafür, daß unter Artaxerxes I. der Kanon wenigstens für die palästinensischen Juden und zwar wenigstens zu einem vorläufigen Abschlusse gedieh, enthalten die Worte des Josephus an der oben angegebenen Stelle gegen Apion: „Nicht Myriaden einander widerstreitender und bekämpfender Schriften haben wir (verstehe, wie z. B. die Griechen und Römer in ihrer Literatur derlei Streitschriften in großer Anzahl haben); sondern lediglich 22 Bücher (nach den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets), welche die ganze Zeitgeschichte umfassen und mit recht für göttlich inspirierte gehalten werden. Und von ihnen sind nun 5 die Bücher Mosis, welche die Gesetze enthalten u. s. f. Vom Tode des Moses bis auf Artaxerxes, den Sohn des Perserköniges Xerxes, haben die nachmosaischen Propheten das zu ihren Zeiten Geschehene aufgeschrieben in 13 Büchern;[1]) die weiteren 4 Bücher (welches dieselben gewesen, läßt sich nicht bestimmt ausmachen; gewiß ist nur, daß die Psalmen und das Hohelied zu ihnen gehörten) beschließen Hymnen an Gott und Unterweisungen für die Menschen in sich (also 5 + 13 + 4 = 22 Bücher). Aber auch von Artaxerxes an bis auf unsere Zeit ist alles aufgezeichnet worden; nur genießt es nicht das gleiche Ansehen, wie das Frühere, weil keine verlässige Reihenfolge der Propheten mehr statt hatte."[2]) Mit diesem letzten Satze scheint bereits angedeutet, daß manche der nachmals sogenannten deuterokanonischen Bücher auch in den Kreisen der Palästinenser ein höheres, wennschon nicht unbestrittenes Ansehen genossen, als eine Profanschrift. Sie zählten eben zu den *ἀντιλεγόμενα* seu *ἀμφισβητούμενα*.

Vermutlich unter Zugrundelegung des griechischen Alphabets[3]) — mit 24 Buchstaben — rechnet die Gemarah (baba bathra, fol. 14, b) 24 Bücher; weshalb statt תְּנַךְ häufig die Allegation הַכּ״ד סִפְרֵי וג׳: = die 24 (Bücher).

Indem endlich der heilige Hieronymus (prol. galeat.) auch noch die 5 Finalbuchstaben den übrigen 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets beizählt, gibt er die Zahl der Bücher des hebräischen Kanons zu 27 an. In diesem Falle wurden unter Hinwegrechnung der 7 deuterokanonischen Bücher abermals die 12 kleinen Propheten als 1 Buch gerechnet, aber auch Jeremias und die Klagelieder als Einheit zusammengefaßt.

---

[1]) Dabei zählten die 12 kleinen Propheten, die tartessre, als 1 Buch; dagegen rangierten die historischen Bücher Josue, Richter, Könige als sogenannte prophetae priores ebenfalls unter den Propheten; ebenso wegen antiqq. X, 11, 7 — im Gegensatze zum späteren תְּנַךְ — auch Daniel.

[2]) 1. Mach. IV, 46 kann zeigen, welches Gewicht auf das prophetische Charisma gelegt wurde. Wohl war nach Josephus (s. o.) ein Johannes Hyrkan z. B. Priester und Prophet; aber die mächtig angeschwollene Pharisäerpartei anerkannte ihn nicht als solchen.

[3]) Nach dem Rabbiner Bloch in seinen Studien (Breslau, 1876 S. 17) wäre dieser Gesichtspunkt allerdings nicht zutreffend.

Zwar wird noch von den neuesten Isagogen die doch nicht aus der Luft gegriffene Überlieferung im masoreth hammasoreth des Elias Levita (gest. 1549) von der Feststellung des Kanon durch Esdras kurzweg in abrede genommen. Allein mit recht frägt Hävernick (Einleitung I, 1 S. 32), wie es sich unter jener Voraussetzung erklären ließ, daß der Sirazide nicht zu kanonischem Ansehen gelangte. Das Buch war in hebräischer Sprache und auf paläſtinenſiſchem Boden verfaßt. Der Verfasser will selbst als inspirierter Schriftsteller gelten, cfr. XXIV, 26 nach der griechischen Übersetzung! Dennoch, obgleich das Buch bei den Juden hohes Ansehen fand,[1]) wurde es dem hebräischen Kanon nichtmehr einverleibt, augenscheinlich weil derselbe im allgemeinen[2]) als geschlossen galt.

Dagegen enthält die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testamentes einen um 7 Bücher reicheren Kanon.

Dieselben müssen schon zur Zeit Jesu darin gestanden haben, sonst würden ihnen die Christen nicht — im Gegensatze zu den Juden — ein mit den protokanonischen Büchern gleichwertiges Ansehen zuerkannt haben.

Unwahr ist auch, daß in den deuterokanonischen Schriften ein von jenem der protokanonischen abweichendes Prinzip zu treffen wäre. Wohl heißt es Sap. VII, 37: „Die eine Weisheit ist es, die von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend Freunde Gottes und Propheten bereitet." Aber daraus folgt doch nicht, was Keil (a. v. a. O. S. 643) schließt, daß der Logos fortan jeden Frommen zu einem Propheten im strengen Sinne des Wortes erhebe; daß jeder Fromme zugleich Prophet wäre.

Sowenig stehen die deuterokanonischen Schriften in einem Gegensatze zu den protokanonischen, daß sich gegenteils sagen läßt:[3]) „Die alexandrinischen und hellenistischen Juden hatten in ihren Sammlungen heiliger Schriften die griechisch geschriebenen oder nur in dieser Sprache erhaltenen Bücher, welche (von Baruch abgesehen!) in den 400 Jahren zwischen Maleachi und Johannes dem Täufer entstanden waren. Diese Bücher füllten (größerenteils) in geschichtlicher und doktrineller Beziehung die Lücke aus, welche die hebräisch-paläſtinenſiſche Sammlung zwischen dem Exil und der Römerherrschaft ließ; sie waren zum teil die aus der Vermählung des jüdischen Geistes mit dem griechischen; aus der Berührung des Mosaismus mit griechischer Philosophie erzeugten Früchte; sie wirkten als verbindende Mittelglieder vorbereitend und bahnbrechend für das Christentum" u. s. f.

Richtig ist, daß schon die LXX-Übersetzung den Paläſtinensern als Greuel erschien (cfr. megill. taanith, fol. 50 c. 2); der tract. soferim c. 1 bemerkt:

---

[1]) S. Zunz, gottesdienstliche Vorträge, S. 101 ff.

[2]) Schwankungen zeigen sich freilich auch noch nach Esdras; wurden doch auch protokanonische Bücher, wie das Hohelied und der Prediger, noch in der Zeit nach Christus ernstlich von manchen Rabbinen beanstandet. Cfr. den Traktat schabbath, fol. 30, 6.

[3]) Döllinger, Christentum und Kirche.[2] S. 149.

„Es war das Werk von 5 Ältesten, welche dem Könige Ptolomäus das Gesetz ins Griechische schrieben; und jener Tag war ein schwerer Tag (dies ater — nefastus), gleich jenem, an welchem das goldene Kalb gegossen wurde (!)."

II. Desto höher stand das Ansehen der LXX in kirchlichen Kreisen. Von etwa 350 Citaten aus dem Alten Testamente im Neuen sind nur etwa 50 von der LXX abweichend und erklärt sich auch diese Abweichung aus der innerlich begründeten Annahme, daß sie nicht unmittelbar aus der griechischen LXX geschöpft, vielmehr aus der in die aramäische Landessprache übertragenen LXX retrovertiert waren. Gerade bei den ältesten Kirchenschriftstellern werden proto- und deuterokanonische Bücher unterschiedslos zur Beweisführung beigezogen. So werden Clem. Rom. ep. 1 ad Corinth. c. LV *Ἰουδὶθ ἡ μακαρία* nebst der *τελεία κατὰ πίστιν Ἐσθὴρ* als Vorbilder zur Nachahmung hingestellt. Der alexandrinische Klemens allegierte in den stromm. IV, 609 die *θεία σοφία* und läßt sodann eine Stelle aus Buch der Weisheit c. III (Verherrlichung des Gerechten) folgen. Irenäus (adversus haeress. V, 35) bringt unter der Formel: significavit Jeremias propheta eine Stelle aus Baruch (IV, 36): „circumspice Jerusalem ad orientem et vide iucunditatem a Deo tibi venientem." Desgleichen citiert er aus dem deuterokanonischen Teile des Daniel c. XIV, 4 und 5 nach den LXX die Geschichte vom Belsdrachen. So liest man aber auch bei dem späteren Cyprian (editio Bremensis p. 153): „Scriptura divina instruit" und dann reiht sich ein Citat aus Tobias an. Dabei ist freilich nicht zu verschweigen, daß manche alttestamentliche Apokryphen,[1]) z. B. das Buch Henoch, wenigstens auf einige Zeit und in einigen Teilkirchen ein ähnliches Ansehen behaupteten, wie auf neutestamentlichem Gebiete der Hirte des Hermas oder der Brief des Pseudobarnabas. Indem noch keine ökumenische Synode über den Kanon entschieden und namentlich die Väter der syrischen Exegetenschule bezüglich der alttestamentlichen Skripturistik sich von der palästinensischen Tradition keineswegs frei zu erhalten wußten: machten sich noch Jahrhunderte hin Schwankungen bemerkbar. In dem Kanon des Bischofes Melito von Sardes (um 172) bei Eusebius h. eccl. IV, 26 lassen sich die deuterokanonischen Bücher nicht finden, was aber nicht befremden darf, nachdem der Bischof in Palästina über den Bestand des Kanons Erkundigungen eingezogen hatte. Mehr befremdet, daß er auch Nehemias und Esther in seinem Kanon vermissen läßt. Auch Origenes bietet bei Eusebius l. c. VI, 25 lediglich den palästinensischen Kanon. Sonst aber begegnen bei ihm keineswegs selten dem Ansehen der deuterokanonischen Bücher günstige Aussprüche; z. B. de principiis II, 1 äußert er: „ut ex scriptt. auctoritate hoc ita se habere credamus, audi quoque in Machabaeorum libris!" Derselbe macht homil. 27 n. 1. in librum Numeri die interessante Bemerkung, daß man den Ekklesiastikus zumal um seines praktischen Inhaltes willen gerne zur Unterweisung der Katechumenen benützte, das Buch aber gerade deshalb,

[1]) Vgl. den nächstfolgenden §. (54).

im Zusammenhange mit der damals noch vigenten Arkandisziplin, nun in der Dignität gegenüber den übrigen kanonischen Büchern eine Einbuße erlitt. Andererseits waren schon unter den Augen des heiligen Augustin auf den Provinzialsynoden zu Hippo (393) im can. 36 und zu Karthago (419) im can. 24 die Bücher Tobias, Judith und die beiden Machabäerbücher als kanonische erklärt worden, und wenn das decretum Gelasianum[1]) echt wäre,[2]) so enthielte dasselbe zuerst den vollständigen kirchlichen Kanon. Weil jedoch dessen Unechtheit zweifellos, so konnte noch im 13. Jahrhunderte ein Hugo a Sancto Charo († 1263) sogar die Kanonizität des Job anzweifeln, nichts zu sagen von den deuterokanonischen Büchern. Daß dieselben gleichwohl nie von der Kirche außer Gebrauch gesetzt wurden, bestätiget Hugo selbst in den nachfolgenden Hexametern:[3])

„Restant apocrypha: Jesus, Sapientia, Pastor;
Et Machabaeorum libri, Judith atque Tobias;[4])
Hi, quia sunt dubii, sub canone non numerantur;
Sed quia vera canunt, ecclesia suscipit illos."

Das Tridentinum schließlich brachte, wie erwähnt, auch hierin Klarheit.[5])

## §. 54.

## Die Apokryphen.

1) Im Unterschiede von den kanonischen Schriften, welche für göttlich inspirierte galten, darum auch allenthalben und ununterbrochen zur kirchlichen Lesung*) zugelassen waren; hieß man apokryphe Schriften jene, welche nur längere oder kürzere Zeit, in engeren oder weiteren kirchlichen Kreisen das Ansehen von kanonischen Schriften zu behaupten vermochten. Da die Apokryphen inhaltlich sehr verschiedenen Wertes sind, hält es schwer, ein allgemeines Urteil über sie zu fällen. Sie verraten sich als Tendenzschriften, welche, obwohl sie von unbedeutenden Verfassern ausgingen, dennoch mit den Namen der bedeutendsten Patriarchen und Propheten prunkten.

---

[1]) Gelasius I. regierte von 492—496.

[2]) Dasselbe bei Hefele, Konziliengeschichte II. S. 600.

[3]) Bei Hody, comm. in prol. ev. Joann. p. 656.

[4]) Baruch findet sich, was beachtenswert ist, nicht unter den Apokryphen hier.

[5]) Während Luther die deuterokanonischen Bücher wenigstens ihres erbaulichen Inhaltes wegen den (proto)kanonischen beizudrucken empfiehlt, urteilen moderne protestantische Theologen (z. B. Voigt, Fundamentaltheologie, Gotha 1874, S. 608 ff.) weit ungünstiger und deshalb unzutreffender über sie.

*) Von dieser liturgischen Bestimmung führt wohl auch die Schrift im Hebräischen die Bezeichnung מִקְרָא = Lesung.

Indem sie nun in der Öffentlichkeit nie zu jenem allgemeinen Ansehen gelangten, wie die echten Bestandteile des Kanons, hießen sie mit recht apokryphe,*) d. h. solche, welche sich meist nur insgeheim ausbreiten konnten, verborgen halten mußten; und soferne sie der Authentizität ermangelten, waren sie zugleich unechte (spurii sc. libri, Falsifikate) = interpolierte Bücher im Gegensatze zu den authentischen oder kanonischen.

Verschieden vom Ausdruck „Apokryphum" bezeichnet ein anderer Ausdruck „Pseudepigrapha" solche kanonische oder auch profane Schriften, welche möglicherweise in Ansehung des Inhaltes gar kein Bedenken erregen, bei denen vielmehr blos die Zueignung des Verfassers (ἐπιγραφή) irrig ist. So läßt sich das Buch der Weisheit als Pseudepigraphum bezeichnen, inwieweit dasselbe in der LXX z. B. die augenscheinlich irrige Aufschrift σοφία Σαλωμών trägt; so ist ein Pseudepigraphum das 2. Esdrasbuch gegenüber der richtigen Bezeichnung Buch Nehemias.**)

2) Als alttestamentliche Apokrypha sind bekannt und teilweise noch vorhanden:

Das dritte und vierte Buch Esdras;
die Apokalypse des Esdras (auch fünftes Buch Esdras betitelt);
das Buch Henoch;
die kleine Genesis oder das Buch der Jubiläen;
die Himmelfahrt des Isaias;
die Testamente der 12 Patriarchen;
der Brief Baruchs an die Zehnstämme;
das dritte (und vierte) Buch der Machabäer;
die 18 pseudosalomonischen Psalmen;
das Gebet des Manasses;
ein 151. Psalm;
die Apokalypse, das Testament und die Himmelfahrt des Moses;
die Apokalypse des Baruch;
ein Sängerkrieg zwischen Salomon und dem Phönizier Morolf;***)
ein Pseudoelias, Pseudozacharias†) u. s. f.

---

*) ἀπόκρυφος von ἀποκρύπτω = verbergen, wogegen γρῖφος oder γρίφος = dunkel, verworren, rätselhaft; z. B. Logogriph.

**) Die Protestanten pflegen die deuterokanonischen Bücher als apokryphe zu bezeichnen; die apokryphen dagegen als Pseudepigrapha.

***) In der mittelhochdeutschen Dichtung „Salomon und Morolf" liegt zweifellos eine freie Bearbeitung der alten Sage vor. Morolf, der Vertreter des Mutterwitzes, zeigt sich hienach selbst einem Salomon, dem Repräsentanten der Schulweisheit, überlegen. Vgl. z. B. König, Robert, deutsche Literaturgeschichte[5] 1879. S. 156.

†) Vgl. den Art. Apokrypha im Kirchenlexikon; zu mehreren der vorgetragenen Schriftstücke auch Langen, das Judentum in Palästina zur Zeit Jesu, Freiburg 1866.

Sie weisen auf jüdischen, gnostischen, teilweise wohl auch auf christlichen Ursprung zurück. Sie enthalten manches Wahre und Schöne, was aber meistens aus den Offenbarungsschriften geplündert ward; indes im ganzen enthalten sie doch mehr Dichtung als Wahrheit.

1. *Κανών, όνος* bedeutet ursprünglich gerader Stab (wie קָנֶה, canna, la canne), sodann Maßstab, Meßrute, Richtscheit; übergetragen: Norm, Regel.[1]) So versteht man denn auch im biblisch-kirchlichen Sinne unter *κανών* (Athanasius epist. festalis n. 39) nicht etwa blos ein Verzeichnis der zur kirchlichen Lesung bestimmten Bücher, vielmehr das Verzeichnis jener göttlich inspirierten Schriften, welche die eine Richtschnur der kirchlichen Glaubens- und Sittendogmen darstellen, während die nicht von vornherein schriftlich fixierte Erblehre die andere Glaubensquelle bezeichnet. Es umfaßt der alttestamentliche Kanon die sämtlichen inspirierten Schriften aus vorchristlicher Zeit. Im Gegensatze hiezu erscheinen die apokryphen Bücher als das nicht blos kontradiktorische, sondern konträre Oppositum; sie sind nicht blos außerhalb des Kanons stehende, vielmehr ausdrücklich vom Kanon abgesetzte Bücher, nachdem sie die Prätension, für kanonische zu gelten, keineswegs aufrecht zu erhalten vermochten.

Verschieden sind die Deutungen, welche man dem Worte *ἀπόκρυφον* geben zu müssen meinte. Manche nahmen *ἀπόκρυφοι* sc. *βίβλοι* = סְפָרִים גְּנוּזִים = Fehlschriften; man dachte sich darunter Gesetzesabschriften, welche wegen Schreibversehen beseitiget werden mußten.[2])

Movers (a. v. a. O. — Art. Apokryphen im Kirchenlex.) faßte das Wort im Sinne von libri reconditi = Geheimschriften, dergleichen auch bei den Heiden im *ἄδυτον* der Tempel verwahrt wurden, weil sie, esoterischer Natur, nur den Priestern und Eingeweihten zugänglich gewesen wären. In der That besagt 4. Esdr. c. XIV, Esdras habe binnen 40 Tagen nicht allein die 24 kanonischen, sondern auch noch 70 (!) weitere Schriften fertiggestellt, welch letztere er *ἀποκρυφῶς* = absconse den Weisen übergeben hätte. Wie leicht war es nunmehr für falsarii, ihre Dichtungen als Wahrheiten aus jenen 70 Geheimbüchern auszugeben!

In einem anderen Sinne von Geheimschriften nimmt die Bezeichnung: Apokryphen der gerade auf diesem Gebiete besonders thätige Hilgenfeld.[3]) Er sieht in ihnen Tendenzschriften zum Umsturze der kirchlichen Ordnung, welche eben deswegen nur im geheimen verbreitet werden konnten und als geheim-

---

[1]) Kanon hieß deshalb auch der Doryphoros (Speerträger) des Bildhauers Polyklitos aus Sikyon, eine Statue, die als Norm für die Schönheitsverhältnisse des menschlichen Körpers galt.

[2]) Cfr. Buxtorf, lex. talm. et rabb. s. v. גָּנַז = *κρύπτειν*, abscondere.

[3]) Vgl. dessen jüdische Apokalyptik, Jena 1857; den messias Judaeorum, Leipzig 1869 u. s. w.

zuhaltende ἀπόκρυφοι hießen. Soferne manche dieser Apokryphen antijüdische beziehungsweise antichristliche Elemente in sich bargen, kommt diese Deutung der Wahrheit am nächsten.

Es ist jedoch kaum möglich, über die Apokryphen ein allgemein giltiges Urteil zu fällen. Eine auch nur kurze Inhaltsskizze zeigt die größte Verschiedenheit. Ganz zutreffend lautet daher das Urteil des Origenes: „Man soll weder alle Apokryphen approbieren, noch auch alle reprobieren; Sache eines großen Geistes ist es, alles zu hören und dann nach dem Grundsatze des Apostels zu verfahren 1. Thess. V, 21 u. s. w." So kam es, daß z. B. das Gebet des Manasses und 3 und 4 Esdr. in der Vulgata am Ende beigedruckt wurden mit der Begründung „ne prorsus interirent, quippe qui (sc. libri apocryph.) a nonnullis sanctis patribus interdum citantur et in aliquibus bibliis latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur."

2. Besonders ragen unter den alttestamentlichen Apokryphen die nachstehenden hervor:

Das 3. Buch Esdras, in den LXX öfters sogar an erster Stelle unter den Esdrasbüchern aufgeführt, auch unter dem Titel: ὁ ἱερεύς sc. Ἔσδρας gekannt — eine Geschichte des Tempels von der Reparatur unter Josias bis zur Restauration durch Esdras — in 9 Kapiteln. Erst in Folge eines Sieges im Wettkampfe der Rede über das Stärkste, welchen Zorobabel vor dem Perserkönige (Darius I.) errungen, habe dieser den Juden die Erlaubnis zur Wiederaufnahme des Tempelbaues erteilt. Geradezu unanständig wird c. IV, 29—31 das Gebahren der Apeme, der Konkubine des Königs, ausgeführt.

Das 4. Buch Esdras (mit 16 Kapiteln) sollte sogar von Christus citiert worden sein. Allein 4. Esdr. I, 30 bekundet durch den Zusatz doch eine wesentliche Verschiedenheit von Matth. XXIII, 37: „ita vos collegi etc.; modo autem, quid faciam vobis? Proiiciam vos a facie mea." Allerdings ist die Lehre von der Erbsünde und sogar auch von der concupisc. carnalis III, 26 deutlichst ausgesprochen. Andererseits kommen aber sonst nicht gebräuchliche Engelnamen vor, wie Uriel[1]) und Jeremiel; irrige Angaben über das Verhältnis von Wasser und Land; laut VI, 42 wären am 3. Schöpfungstage $^6/_7$ Land zurückgeblieben und nur $^1/_7$ Wasser; ebendort folgt eine fabelhafte Beschreibung der Ungetüme Henoch und Leviathan, welch letzterer (V. 52) aufbewahrt sein soll als Nahrung für die Gerechten; in phantastischer Weise wird der Eintritt des Gerichtstages ausgemalt: Die Sonne werde nachts scheinen, der Mond dreimal am Tage, die Bäume werden Blut schwitzen und die Steine reden (c. V, 4 und 5). In einer ähnlichen Tiersymbolik, wie bei Daniel und Ezechiel, stellt der Verfasser die Besiegung des Adlers (des heidnischen Roms)

---

[1]) Übrigens fand Uriel auch in die mozarab. Liturgie Eingang. In Palermo ist der Kultus der 7 Engel: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Sealthiel, Jehudiel und Barachiel von seiten Roms konzediert. S. Bartolini, di S. Zaccaria papa, Pustet 1879. p. 170 sqq.

durch den Löwen (den Messias) dar (c. XII). In der Form eines Vaticiniums — natürlich ex eventu — erscheint die Geschichte der römischen Cäsaren und ihrer Gegenkaiser aus dem jüdischen und flavischen Hause — den Domitian eingeschlossen — vorgeführt, weshalb die Abfassung des Buches in die Zeit des Nerva zu verlegen sein dürfte.[1]) Für das frühere Ansehen des Buches spricht, daß der Introitus in fer. III[ia] post pentec. aus 4. Esdr. c. II geschöpft ist.

In dem wenig hervorragenden 5. Esdrasbuche, bei christlichen Schriftstellern als ἀποκάλυψις Ἔσδρα erwähnt,[2]) ist einer Wanderung des Esdras in die Unterwelt gedacht, der von Michael, Gabriel und noch 34 anderen Engeln geführt auf 585 Stufen hinabsteigen muß und dort auf einem feurigen Stuhle den greisen Herodes unablässig gequält sieht.

Das sehr umfangreiche Buch Henoch mit 188 Kapiteln ist ein Konglomerat aus verschiedenen Büchern verschiedener Verfasser, daher ohne strenge Systematik, als ein monumentum orthodoxiae iudaicae zur Abwehr des Hellenismus in der Machabäerzeit geschrieben.[3]) Dennoch enthält c. XVII, 4 ff. eine Vorstellung über den Eingang zur Unterwelt, welcher sich mit der einschlägigen Vorstellung in der griechischen Mythologie deckt, „ein klarer Beweis, wie wenig selbst die Verteidiger des alten Judentums sich ganz gegen das Vordringen des Hellenismus abzuschließen vermochten." (Langen a. e. a. O.) Weil Brief Judä V. 14 und 15 eine in der Genesis nicht enthaltene Prophezie des Patriarchen Henoch angeführt wird, dachte man an eine Entlehnung aus dem Apokryphum Henoch, welches nach c. LXII überhaupt nur eine Ankunft des Messias zum Gerichte (nicht eine vorausgehende zur Erlösung) kennt. Dieser Umstand verschaffte dem spezifisch jüdischen Werke auch in christlichen Kreisen geraume Zeit ein nicht verdientes Ansehen. Vielmehr überquillt dasselbe von den bizarrsten Engelmitteilungen über die Gebiete des Jenseits (Paradies und Hölle), aber auch des diesseitigen Geschickes Israels. Schon einige Zeit vor der Zerstörung des ersten Tempels (LXXXIX, 59 sqq.) werden 12 Hirten mit Grausamkeit die Schafe Israels weiden. Ihnen reihen sich mit Beginn des babylonischen Exils 23 weitere an, welche als Löwen, Wölfe, Tiger und Schakale wüten, bis nach Umlauf von 35 (12+23) Regierungszeiten eine Art von Wendepunkt erfolgt derart, daß nunmehr umgekehrt zuerst 23 Hirten wie Raubvögel (Adler, Geier, Weihen und Raben) den Schafen Israels zusetzen, denen wieder eine Periode von 12 letzten (nicht minder grausamen) Hirten folgt, ehe der Messias zum Gerichte erscheint. Als historischer Kern dieser scheinbaren Pro-

---

[1]) S. Langen a. v. a. O. S. 138.

[2]) Den Text s. bei Tischendorf, apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866.

[3]) Cfr. Langen, a. a. O. S. 41 ff. Das ursprünglich aramäisch geschriebene Buch ist nur noch in einer alten äthiopischen Übersetzung erhalten, welche von Dillmann 1853 verdeutscht wurde, nachdem der Engländer Lawrence schon 1821 als der erste das ganze Buch nach äthiopischen Handschriften ins Englische übertragen hatte.

phezie wird sich festhalten lassen, daß der Übergang von den Raubsäugetieren zu den Raubvögeln den Übergang von den asiatischen an die europäischen Gewalthaber über Palästina (von den Persern an die Griechen) sinnbilden sollte. Weiteres bleibt nicht auszumachen.

Die λεπτὴ γένεσις (kleine Genesis, nicht dem Umfange, wohl aber der Bedeutung nach), von dem protestantischen Missionär Krapff in Abyssinien entdeckt und der Tübinger Universitätsbibliothek in Abschrift vermittelt, heißt auch Ἰωβηλαῖα,[1]) weil die Hauptperioden darin nach Jahreswochen abgegrenzt sind. (7 Jahre war Adam im Paradiese; nach 70 Jahren erzeugte er den Kain, nach 77 Jahren den Abel u. s. w.) Öfters wird auf Kosten der Wahrheit der Text der kanonischen Genesis abgeändert. So frägt Isaak den Jakob nicht: „Bist du mein Sohn Esau?" (Genes. XII, 11); sondern nur: „Bist du mein Sohn?" — eine Frage, die Jakob freilich ohne Lüge bejahen konnte, „allein diese Ehrenrettung geschieht auf Kosten des logischen Zusammenhanges der ganzen Stelle."[2]) Nach dem Verfasser wäre Moses durch den Erzengel Gabriel über die Weltschöpfung, Sintflut u. s. f. unterrichtet worden, als er nach Erschlagung des Ägypters in die arabische Wüste floh.

Das ἀναβατικὸν Ἡσαΐου[3]) erzählt, Isaias sei durch 7 Himmel geführt worden; ein Engel (also nicht der heilige Geist) habe dem Propheten die Menschwerdung, das Leben, Leiden und Triumphieren des Erlösers geoffenbaret (c. X und XI); auch ist darin von einem muttermörderischen Könige die Rede, welcher Wunderkraft besitzt, dadurch auch die Frommen bethört, sich selbst an die Stelle Gottes setzt und Anbetung entgegennimmt. (cfr. 2. Thess. II, 1—12.) Das Falsifikat mit der unverkennbaren Schilderung des Antichrist gehört somit der nachchristlichen Zeit an; wegen der darin vorkommenden antitrinitarischen Irrtümer wird es dem 3. Jahrhunderte n. Chr. zugewiesen.

Die Testamente der 12 Patriarchen,[4]) ursprünglich griechisch abgefaßt, von einem Judenchristen, in der löblichen Absicht, seine Volksgenossen dem Christentume zuzuführen, entstanden noch vor Hadrian.[5]) Jeder der 12 Söhne Jakobs belehrt seinen Stamm noch vor Ablauf seines Lebens über den Messias und die spätere Verwerfung des jüdischen Volkes.

Der in einer syrischen Übersetzung erhaltene Brief Baruchs an die Zehnstämme — als Seitenstück ersonnen zu dem kanonischen Brief des Baruch namens der von den zwei Stämmen Juda und Benjamin in Babylon Zurückgehaltenen — meldet den Zehnstämmen Jerusalems Fall und das bevorstehende Weltgericht.

---

[1]) Die neueste Ausgabe erschien zu Leipzig 1874.

[2]) Langen a. a. O. S. 86.

[3]) Von dem obengenannten Lawrence 1819 in äthiopischer Übersetzung zum erstenmale veröffentlicht unter dem Titel: ergata Isaijas nabi = Himmelfahrt Isaias des Propheten.

[4]) Bei Fabricius im cod. pseudoepigraph. p. 501 sqq.

[5]) Langen a. a. O. S. 140 ff.

Das dritte Buch der Machabäer, auch in die LXX aufgenommen und zwar hinter die zwei kanonischen, beschreibt des näheren die im Buche der Weisheit c. II angedeutete Verfolgung der Juden (des Gerechten) unter Ptolomäus Philopator (222—205). Insoferne müßte das dritte Machabäerbuch, nur uneigentlich so genannt, eigentlich das erste sein. Es zählt 7 Kapitel; c. I meldet den Sieg des Ägypters Ptolomäus Philopator über Antiochus III. von Syrien bei Raphia unweit Gaza 217 v. Chr., sowie den Versuch des ersteren, in das Allerheiligste einzudringen. c. II bringt das Gebet des Hohenpriesters Simon und die Vereitlung des Frevels; c. III das grausame Ausrottungsdekret wider die Juden, zunächst in Alexandrien; c. IV die Proskription der letzteren; c. V den Auftrag an Hermon, den Aufseher über die königlichen Elefanten, 500 Elefanten zu berauschen, damit sie desto schonungsloser die gefesselten Juden zerträten; c. VI das Gebet des Eleazar und das Wunder der Rettung; c. VII die Bekehrung des Königs und die Rache der Juden an mehr denn 300 Renegaten; schließlich die Heimkehr der Befreiten nach Palästina.

Das vierte Buch der Machabäer ist nur eine oratorische Meditation über die machabäischen Brüder, deren Mutter und Lehrer (Eleazar). Es wird dem Josephus beigelegt unter der Aufschrift: *περὶ αὐτοκράτους λογισμοῦ* = über die Herrschaft der Vernunft — in 18 Paragraphen.

Eine besonders sorgfältige Behandlung katholischerseits erfuhren die 18 pseudosalomonischen Psalmen durch Dr. Ephräm Geiger, Augsburg, 1871.

Hyrkan (Pharisäer) und Aristobul (Sadduzäer) standen sich feindlich gegenüber; die theokratische Partei des Hyrkan hatte den römischen Triumvir Pompejus um Hilfe angerufen, der zwar den Hyrkan als Hohenpriester und Ethnarchen einsetzte, andrerseits jedoch auch nicht davor zurückscheute, ohne Ablegung der Schuhe den Tempel zu betreten und bis ins Allerheiligste vorzudringen. In dieser schweren Zeit (um 63 n. Chr.) ergoß der selbst zur Hyrkanspartei gehörige Dichter seinen Schmerz um die durch Aristobuls Frevel heraufbeschworenen Bedrängnisse in den bewegtesten Klagepsalmen. Es spricht sich darin eine Glut der messianischen Hoffnung aus, „die kaum in einem anderen Buche jemals begeisterter auflodert; so Ps. XI; Ps. XVII, 13 . . . Zeichnet sich hienach der (pseudo)salomonische Psalter durch seinen sittlichen Ernst und sein tiefgläubiges Interesse für die Theokratie in vorteilhafter Weise vor den übrigen alttestamentlichen Apokryphen aus, so hat sich der Verfasser doch nicht allweg von den Verirrungen seiner Zeit fernhalten können und zeigt daher an vielen Stellen wahrhaft jüdische Engherzigkeit und einseitigste Auffassung der Offenbarungswahrheiten.“[1]) Zu solchen Verirrungen zählt Psalm VI, 4 der superstitiöse Glaube an die Vorbedeutung der Träume; Ps. XII, 6 der Haß gegen die Sünder (nicht allein gegen die Sünden); die Behauptung, daß die Sünder am Gerichtstage gar nicht aufstehen werden Ps. II, 35; III, 13 und öfters.

[1]) Geiger a. a. O. S. 8 ff.

Von kleineren apokryphen Stücken begegnen in den griechischen und lateinischen Codices des Alten Testaments

a) das Gebet des jüdischen Königs Manasses nach seiner Bekehrung, aber noch im Gefängnisse zu Babel niedergeschrieben (Incurvatus sum multo vinculo ferreo, ut non possim attollere caput meum);

b) ein pseudodavidischer Psalm, nach dem Kampfe über Goliath in der LXX als 151. Psalm angereiht (*μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου κ. τ. λ.*).

Dagegen hat sich noch ein Apokryphon beträchtlicheren Umfanges (mit 14 Kapp.) erhalten in der *ἀνάληψις Μωϋσέως* (assumtio M.) = Himmelfahrt des Moses.[1])

Im 120. Jahre seines Lebens — im Jahre 2500 seit Erschaffung der Welt — (= 1500 v. Chr.) erfährt Moses, daß seine Entrückung (!) bevorstehend. In einer letzten Ansprache an Josue belehrt er diesen, Gott habe lediglich der Juden wegen die Welt erschaffen (c. I); innerhalb 5 Jahren werde Josue von ganz Kanaan Besitz ergriffen haben; darnach würden die Israeliten bedrängt von Fürsten und Gewalthabern 18 Jahre (Jahrzehnte?) — bis zum Abfalle der Zehnstämme. Diese würden während 19 Jahren (Jahrzehnten?) sich selbstgewählte Könige geben, die zwei Stämme aber hierauf noch 20 Jahre lang (beziehungsweise Jahrzehnte) ihre (rechtmäßigen) Opfer darbringen; doch zuletzt treiben auch sie Götzendienst aller Art (c. II). Zur Strafe erhebe sich nunmehr von Osten her ein König (der Chaldäer), dessen Reiterei das Land überschwemmen, den Tempel selbst einäschern und das Volk mit sich in die Gefangenschaft schleppen solle (c. III). Ungefähr 77 Jahre müßten die Israeliten in der Knechtschaft seufzen; dann werde Gott das Herz eines fremden Königs (Cyrus — natürlich alles vaticinium ex eventu) erweichen, daß er sie heimziehen lasse (c. IV); indes auch die Heimgekehrten würden bald wieder rückfällig (c. V); darum stünde ein übermütiger König wider sie auf (Antiochus Epiphan.), der keines Alters schonen, sondern mit ihnen, wie einst die Ägypter, verfahren würde (c. VI); noch folgen sich vier Perioden; die Gottlosigkeit wächst, aber auch das Ende naht (c. VII); Gott läßt den König der Könige auf Erden (den Römer Titus) kommen, welcher die Bekenner der Beschneidung kreuzigen, ihre Weiber verkaufen und ihren Kindern eine (künstliche) Vorhaut geben wird (c. VIII). Allein nunmehr ersteht auch als Befreier ein Mann aus dem Stamme Levi mit Namen Taxo (c. IX); wieder übt Gott Erbarmen und Israel triumphiert zuletzt über die Völker, nachdem 250 Zeiten (2500 Jahre?) zwischen Moses und Taxo verflossen (c. X); angesichts solcher Mitteilungen wird Josue tief erschüttert und von Zaghaftigkeit erfaßt (c. XI); aber Moses setzt ihn auf seinen Lehrstuhl und beruhiget ihn mit der Gewißheit

[1]) Bei Hilgenfeld: Messias Judaeorum, Lipsiae, 1869.

der göttlichen Vorsehung (c. XII); Israel wird dem Weinstocke verglichen; lange währe es und mühevoll sei die Arbeit, bis aus dem Holze die süße Traube herausgewachsen (c. XIII); zuletzt sieht Josue den Moses bei der Auffahrt in doppelter Gestalt, einmal von Engeln umgeben; sodann aber auch hinwieder auf dem Gebirge in der wohlbekannten Schlucht.[1]) Kaum war Moses verschwunden, als Michael abgesandt ward, um sein Irdisches an sich zu nehmen. Allein der Teufel machte es ihm streitig. Weil Moses den Ägypter erschlagen, schalt er den Gottesmann einen Mörder, worauf der Engel ein „Gott wird dir vergelten!" dem Satan zurief.[2]) (c. XIV.) — Es ist nach der Darlegung des Inhaltes wahrscheinlichst, daß das Apokryphum bald nach 70 p. Chr. entstanden.

Dies die wichtigsten der noch vorhandenen Apokryphen überhaupt.

Anlangend das Verhältnis der alttestamentlichen Kanonika zu den Apokryphen wird man sagen müssen: Dort zeigt sich bei oft erhabener Einfachheit überirdische Offenbarung, die direkte an Israel, indirekte aber an das Gesamtgeschlecht ergeht, um der allgemeinen Erlösung und der allgemeinen Kirche als Vermittlerin jener Erlösung einen Unterbau zu schaffen; hier — in den Apokryphen — stößt man nicht selten auf die Auswüchse einer zügellosen Phantasie, eines beschränkten weil nationalpartikularistischen Urteiles, und öfters Vorurteiles; mit einem Worte: Unter gleißnerischem, erborgtem Scheine begegnet fast immer nutzloses, mitunter sogar giftiges Unkraut, während dort ein Gottesgarten prangt, voll der Blüten und Früchte, erquickend für Kopf und Herz.

---

# Zweiter Abschnitt.

## Grundtext und Übersetzungen.

### Erstes Kapitel.

#### Grundtext.

§. 55.

**I. Der hebräische Grundtext. (Formalien.)**

1) Gemäß des Talmud wurden durch Esdras Abschriften der heiligen Bücher in der nach dem Exil neueingeführten, assyrischen oder Quadratschrift hergestellt. Das Material, worauf geschrieben wurde,

---

[1]) Ein interessanter Fall von Dislokation.

[2]) Cfr. Brief Judä V. 9.

war jedenfalls die Haut eines levitisch reinen Tieres (also Schafs- oder Ziegen-, nicht aber Eselspergament).

Die Vokalisierung (= Punktation) des ursprünglich in continuo geschriebenen Textes erfolgte nicht vor dem 6. Jahrhunderte nach Chr. und zwar in anderer Weise zu Babylon, in anderer zu Tiberias.

Der Gebrauch der heiligen Bücher, vor allem des Pentateuchs, zur Lesung in den Synagogen führte bald darauf, den Text in Verse (פְּסוּקִים), später auch in Kapitel abzuteilen, welche man bei der Torah פָּרָשׁוֹת (= Abschnitte), bei den prophetischen (histor.) Büchern הַפְּטָרוֹת (= Entlassungen, dimissiones, missae, weil nach Verlesung [und Erklärung] eines solchen Passus das Volk entlassen wurde) nannte.

In kirchlichen Kreisen fand jene synagogale Vers- und Kapitelabteilung keine Berücksichtigung. Jedenfalls ist die gegenwärtige Kapitelabteilung für die V. zuerst durchgeführt worden von dem gefeierten Dominikanergeneral Hugo a St. Charo im 13. Jahrh.; sofort wurde sie auch auf die griechische und syrische Übersetzung des alttestamentlichen Schrifttextes übertragen und — was am meisten auffallen mag, — sogar bei den Rabbinen kam sie — vom 15. Jahrhunderte ab — für den hebräischen Text in Anwendung, unerhebliche Abweichungen ausgenommen.

Auf die Kapitelabteilung folgte in christlichen Kreisen die Versabteilung, das Werk des Buchhändlers Robert Etienne (Robert Stephanus) um 1548, während in jüdischen Kreisen die Versabteilung umgekehrt der Kapitelabteilung vorhergegangen war. Auch diese neue christliche Versabteilung fand im großen und ganzen in den neuhergestellten jüdischen Abschriften Eingang.

2) Die fast peinliche Sorgfalt, mit welcher die jüdischen Abschreiber zu werke gingen, dazu die Zerstreuung der Juden unter die Völker lassen es undenkbar scheinen, daß der Text gar systematisch von ihnen gefälscht worden wäre. Im Gegenteile ist das so häufig vorkommende k*ri (= das zu Lesende), welches sie nur am Rande dem verdorbenen k*thib (= das Geschriebene) entgegenzusetzen wagten, ein stehendes Denkmal jener Gewissenhaftigkeit, welche ihnen den Text irgendwie zu ändern verbot.

Man teilt die hebräischen Handschriften

α) in Synagogenrollen (= offizielle) und

β) in Privathandschriften.

Erstere sind stets unpunktiert; letztere dürfen auch punktiert und auf gewöhnliches Papier geschrieben werden.

Die älteste unpunktierte, leider aber auch unvollständige Torahrolle datiert aus dem Jahre 843 und wird in Odessa aufbewahrt; die älteste punktierte Handschrift (der prophetae posteriores) führt in das Jahr 916 zurück und wurde gleichfalls in Südrußland gefunden.

Die erste Druckausgabe der gesamten hebräischen Bibel erschien zu Soncino in der Provinz Cremona 1488.

Die zur Zeit gebräuchlichste Handausgabe der hebräischen Bibel ist wohl die von Hahn Aug., Leipzig 1831, auf grund einer Vergleichung der Textesrezensionen von Athias, Leusden, Simonis und van der Hooght hergestellt.

## II. Der chald. (= aram.) Grundtext.

Man vgl. hiezu §. 6!

Die wenigen, im aramäischen Grundtexte noch erhaltenen Bestandteile des alttestamentlichen Kanons teilten bezüglich der Vokalisation, Kapitel- und Versabteilung das Schicksal des hebräischen Grundtextes, mit welchem sie ja (vgl. Daniel und 1. Esdras) aufs engste verbunden waren. Trotz Verschiedenheit der Sprache hatten beide Texte — seit dem Exil — die gleichen Schriftzeichen.

Die Druckausgabe von Soncino war natürlich auch für die aramäischen Bruchstücke die erste dieser Art.

## III. Der griechische Grundtext.

Auch hiezu vgl. man vor allem §. 6!

Nachdem der Kanon der Juden einen griechischen Grundtext nicht kennt, bleibt für das hier in betracht kommende zweite Machabäerbuch und Weisheitsbuch lediglich die christliche Kapitel- und beziehungsweise Versabteilung zu berücksichtigen. Die beiden vorgenannten deuterokanonischen Bücher erschienen wie die übrigen fünf und jene deuterokanonischen Fragmente, für welche das Griechische (richtiger Hellenistische) nicht Grundsprache ist, stets in Verbindung mit der LXX-Übertragung der protokanonischen Bücher. Es gilt also auch für sie, was oben (sub I) behauptet wurde, daß die zunächst an der lateinischen Vulgata vorgenommene Kapitel- und Versabteilung alsbald auch auf sie übertragen wurde; vor Hugo a St. Charo pflegte man statt nach Kapiteln nur nach der beiläufigen Inhaltsangabe eines jeweiligen Schriftpassus zu citieren. Über das Alter der Handschriften des griechischen Grundtextes wird wegen der zuvor beregten Verbindung mit der LXX-Übersetzung näheres §. 56, 1 nachzusehen sein.

Hier mag nur noch Erwähnung finden, daß bis zum Jahre 1000 nach Chr. das griechische Alphabet für wissenschaftliche Zwecke*) lediglich Majuskeln oder Uncialschrift kannte; erst von da ab wurde die Minuskelschrift gebräuchlich und später sogar herrschend. Durch zahlreiche Abbreviaturen, welche ein Querstrich in der Höhe andeutet; durch die scriptio continua und das Abbrechen der Wörter lediglich nach Maßgabe des Ko-

*) Für den bürgerlichen Verkehr hatte man schon in der Ptolomäerzeit eine eigene Kursivschrift.

lumnenraumes wurde das richtige Lesen erschwert, das Einschleichen von Schreibversehen um so mehr begünstiget.

Die erste Druckausgabe des griechischen Grundtextes und beziehungsweise der LXX-Übersetzung begegnet in der Polyglotte des Kardinals Ximenez, 1517. Cfr. §. 59 a.

ad I. 1) Die vorexilische Schrift der Hebräer war von der phönizischen jedenfalls wenig verschieden, nach dem Talmud aber in den Gebrauch der Samaritaner übergegangen; denn so heißt es Gemarah Sanhedrin fol. 21 b und 22 a: „Das erstemal (unter Moses) wurde das Gesetz den Israeliten gegeben in der hebräischen Schrift und in der heiligen Sprache; das zweitemal aber (unter Esdras) in assyrischer Schrift . . . und es wählten die Israeliten für sich die assyrische Schrift . . ., während sie den Idioten[1]) (d. i. den Samaritanern) die hebräische Schrift überließen . . . Obgleich das Gesetz nicht geändert wurde durch die Hand des Esra, wurde doch die Schrift geändert, . . . die man jetzt aschurith (assyrische) heißt, weil sie mit ihnen (den Remigranten) von Assyrien (= Assur-Babel) heraufkam." Da nach Herodot (V, 18) die Jonier von alters her die Bücher — Häute heißen;[2]) es mithin als ausgemacht gelten darf, daß der Verbrauch von Papyros außerhalb Ägyptens erst später aufkam: so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß die alttestamentlichen Schriften in convoluta membranula (Pergamente), facta ex animali puro,[3]) geschrieben waren, und zwar ohne Vers-, Kapitel- und Sinnabteilungen, ohne Vokal- und Accentzeichen, jedoch wohl schon mit Tinte.[4])

Mit recht verwiesen gleichzeitig der gelehrte Oratorianer Joannes Morinus[5]) († 1659 zu Paris) und der reformierte Professor Louis Chapelle[6]) († 1658) auf die Thatsache, daß der hebräische Text erst ziemlich spät vokalisiert ward. Morinus unterläßt nicht hervorzuheben, wie wenig die Protestanten sicheren Boden hätten, indem sie die Bibel ohne eine autoritative Auslegungsbehörde zur Richterin des Glaubens machten; die Schreibung des Hebräischen ohne Vokale sei eine Fügung Gottes, der dabei die Absicht verfolgte, die Menschen in Ansehung der Schriftauslegung an das Urteil der Kirche zu weisen u. s. f.

Dem gegenüber konnte der jüngere Buxtorf[7]) mit seiner gegenteiligen

---

[1]) Sirac. L, 27, 78: „Über zwei Völker ist erregt meine Seele, das dritte aber ist kein Volk; über die, welche lagern im Gebirge Seir (die Edomiter), die Philistäer und das thörichte Volk, das in Sichem wohnt." (In der That waren die Samaritaner ein Mischmasch, kein einheitliches Volk.)

[2]) „*τὰς βίβλους διφθέρας καλέουσιν ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ ὅτι ἐχρέωντο διφθέρῃσι αἰγέῃσι καὶ οἰέῃσι.*"

[3]) Cfr. mischnah sota, ed. Wagenseil p. 366.

[4]) Die Tinte heißt bei Jeremias XXXVI, 18 דְּיוֹ.

[5]) exercitt. bibl., 1669.

[6]) Arcanum punctat. revel. 1624.

[7]) De punctorum vocall. et accentuum origine 1648.

Behauptung, als rührte die Vokalisation von dem inspirierten Esdras her, unmöglich durchdringen. Es stand ihm das Zeugnis des heiligen Hieronymus entgegen, in dessen Tagen höchstens die sogenannten matres lectionum א, י und ו zur Vokalbezeichnung dienten; namentlich aber der Hinweis auf analoge Erscheinungen bei anderen semitischen Völkern, wie bei den Syriern, Arabern u. s. f.

Bis zur Stunde erklären die Talmudisten punktierte (= vokalisierte) Handschriften für פָּסוּל = profan, ja götzendienerisch (פֶּסֶל = sculptile); und nur unvokalisierte (פְּשׁוּט = ausgezogen, nicht mit Vokalzeichen bekleidet) werden zum gottesdienstlichen und gelehrten Gebrauche für tauglich befunden. Gleichwohl unterzogen sich jüdische Gelehrte sowohl auf der palästinensischen Akademie zu Tiberias, als auch auf den babylonischen Hochschulen der Aufgabe, den überlieferten Text (daher Masorah-Überlieferung = מַסֹרָה von מָסַר = überliefern; die Überliefernden selbst = Masorethen) durch Vokalisation gewissermaßen stereotyp zu machen. R. Acha soll zu Irak in Babylon[1]) in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts den ersten Nikkud (נָקַד = mit Punkten bezeichnen) ausgearbeitet haben. Wenig später, um 570 v. Chr., ward durch R. Mochah in Tiberias jenes Punktationssystem erfunden, welches auf dem Wege über Spanien im ganzen Abendlande sich Eingang verschaffte, indes das frühere, babylonische System ohne Nachahmung blieb.[2]) Sicherlich war die Punktation des ganzen Schrifttextes nicht die Arbeit eines Einzelnen, bedurfte es im Gegenteile wohl ein paar Jahrhunderte, bis die gesamte Arbeit gethan war.

Die bereits im Talmud zum öfteren erwähnten פְּסוּקִים entsprechen zwar den späteren *στίχοι* oder Versen, ohne jedoch mit ihnen sich zu decken; denn z. B. nach dem Traktate Kidduschîm fol 30a hätten die Psalmen 5896 פ gezählt, da doch die Zahl der Verse nur 2527 beträgt. Dagegen erweist sich die Zahl der פ im Pentateuch fast übereinstimmend mit der heutigen Versabteilung.[3])

Die in Folge des liturgischen Gebrauches zunächst bei der Torah aus-

---

[1]) Nach dieser babylonischen Punktation (cfr. Pinsker, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem, Wien 1863)

wäre ā = ◌̄; ă = ◌̆;
ē = ◌̄; ĕ = ◌̆;
ī = ◌̄;
ō = ◌̄; ŏ = ◌̆;
ū = ◌̄; ŭ = ◌̆;
Schwa = ◌̄; Chatef = ◌̆;

also z. B. לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים: (babylonisch);
(dagegen palästinensisch) = לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים: (= nicht sollen sein dir Götter fremde).

[2]) Cfr. Julius Fürst, Geschichte des Karäertums I. S. 15 ff., 134 ff.

[3]) Vgl. Hupfeld, hebr. Grammatik S. 102.

geschiedenen Paraschen (den Kapiteln entsprechend) zerfallen hinwieder in kleine und in große, letztere auch Sabbatparaschen geheißen, welche aus je sieben kleinen bestehen, weil immer je sieben Personen zur Lesung am Sabbate aufgefordert werden. Durch פפפ und resp. ססס wird der Anfang einer großen, durch פ und resp. ס der Anfang einer kleinen Parasche bezeichnet; hiebei ist פ Anfangsbuchstabe von פְּתוּחָה (sc. פָּרָשָׁה) = offene, a linea beginnende Abteilung; ס Anfangsbuchstabe von סְתוּמָה = geschlossene, mitten in der Zeile beginnende.

Daß die *περικοπαὶ* oder *ἀναγνώσματα* des Origenes, die capitula des heiligen Hieronymus, nicht mit den Paraschen zusammenfielen, vielmehr aus dem Texte willkürlich ausgehobene Stücke sehr verschiedenen Umfanges waren, findet sich bei Hupfeld näher ausgeführt.[1])

Die derzeitige, jedenfalls auf christlichen Ursprung zurückführende Kapiteleinteilung wird von manchen statt dem Hugo a St. Charo[2]) dem etwas früher blühenden Erzb. von Canterbury — Stephan Langthon († 1227) — zugeschrieben. Um 1440 wurde sie von R. Nathan aus der Vulgata auch in die Masorah hinübergenommen;[3]) dabei wurde das lateinische capitulum sogar zu einem hebr. קַפִּיטְלִי.

Von Robert Stephanus (Etienne) in Paris kam 1548 auch noch die Versabteilung hinzu; 1550 siedelte er nach Genf über und trat dort und dann erst zum reformierten Bekenntnisse über; die Versabteilung, welche in der Hauptsache aus der Vulgata gleichfalls in die Masorah hinüberwanderte, hatte er sohin noch als Katholik durchgeführt.

Es ist wohl zuweilen behauptet worden, die Masorethen, beziehungsweise die Juden überhaupt, hätten den Grundtext zu ungunsten des Christentums verändert. Doch wider eine solche Anschuldigung verteidiget letztere bereits der heilige Augustin (de civit. Dei lib. XV, c. 13). Man wird im Gegenteile sagen müssen, bei kaum irgendeinem anderen Buche der Welt ist die Textesintegrität besser gewahrt als bei der Bibel; meint doch der vorhergenannte Traktat Ḳidduschim fol. 30 a, die Alten hätten soferim geheißen (von סָפַר = zählen), weil sie alle Buchstaben der Torah gezählt hätten; dabei hätten sie gefunden, der Buchstabe ו in dem Worte גָּחוֹן (Bauch) Levit. XI, 42 sei der mittelste Buchstabe des ganzen Pentateuchs. Und nicht allein die Buchstaben, auch die Wortverbindungen wurden von den Masorethen gezählt, damit ja wie Zuthaten, so Weglassungen vorgebeugt wäre. Am Ende des Buches steht gewöhnlich die Anzahl der Verse, die Angabe der Mitte und ein סִימָן = vox mnemonica,

---

[1]) A. o. a. O. S. 95 ff.

[2]) In der Vorstadt St. Chers zu Vienne geboren, wurde er 1225 Dominikaner zu St. Jacques in Paris, daher auch Hugo de Sto. Jacobo, 1244 Kardinal und starb er 1260 oder nach anderen 1263.

[3]) Cfr. Elias Levita, masoreth hammasoreth; ed. Semler p. 17.

um die Zahl besser zu behalten, z. B. wajr$^{e}$u eth haaron wajsm$^{e}$chu lir$^{e}$oth (= 1656 Verse) am Schlusse des Chronikbuches.

2) Für die Herstellung einer Synagogenrolle, welche blos den Pentateuch, die Haftaroth und jene Kethubim umfaßt, welche bei der synagogalen Lesung Verwendung finden, besteht die Vorschrift, daß auch die einzelnen Häute mit Darmsaiten von levitisch reinen Tieren zusammengenäht werden; daß man schwarze Tinte nehme aus pulverisierten Kohlen, mit Galläpfelwasser aufgelöst; daß man sich des sogenannten Tamalphabets bediene (der reinen Quadratschrift — im Unterschiede von der talmudischen oder etwa auch von der jüdischen Kursivschrift) u. s. f.[1])

Dagegen brauchen Privathandschriften nicht von Membranen hergestellt zu werden; hier genügt Baumwollen- oder auch gewöhnliches Papier. Texte und Punktationen müssen aber auch hier stets getrennt geschrieben werden, selbst wenn nur eine Person beides besorgt. Der Schreiber des Textes heißt סֹפֵר, der Punktator נְקֻדָּן.

Besonders geschätzt, ihrer Verlässigkeit halber, wurden unter den hebräischen Handschriften der sefer jeruschalmi, auch sefer israel genannt, des R. Aaron Ben Ascher; sowie der sefer babli des R. Ben Naftali, welche bei den jüdischen Theologen des Mittelalters noch häufig erwähnt werden, jedoch beide nichtmehr vorhanden sind; nach ihnen wurde der cod. Vindob., Mediceus und andere berichtiget.

Der ersten gedruckten hebräischen Bibel von Soncino folgte als zweite bald die des R. Gerschom in Brescia 1494 in 4°.

Zu II vgl. man des näheren §. 60, 1a; zu III den §. 56, 1 und 4 gegen das Ende!

## Zweites Kapitel.

### Übersetzungen.

### §. 56.

### Die alten griechischen Übersetzungen. (Septuaginta, Aquilas, Theodotion und Symmachus.)

1) Je jünger die noch erhaltenen Handschriften des hebräischen Grundtextes, desto älter und darum wertvoller sind die noch vorhandenen Handschriften der primären (aus dem Grundtexte unmittelbar gefloßenen) Übersetzungen des Alten Testaments, unter welchen obenansteht die LXX.

Geschichtlich bezeugt ist, daß unter den beiden ersten Ptolomäern: Ptolomäus Lagi (= Sohn des Lagos † 283) und Ptolomäus II. Philadelphus († 247) auf Anregung des alexandrinischen Bibliothekars

[1]) Cfr. tract. soferim; ferners Wähner, antiqq. Ebraeorum, I, 181 sqq.

Demetrius Phalereus wenigstens der Pentateuch ins Griechische übertragen wurde. Die übrigen Stücke folgten nach, und es scheint, daß zur Zeit, als der Enkel des Siraziden seinen Prolog geschrieben (also um 230 v. Chr.), wenigstens sämtliche protokanonische Bücher übersetzt waren. Die Übersetzung der deuterokanonischen wird jedenfalls auch nicht sehr lange darnach zum Abschlusse gediehen sein.

2) Als der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum immer schroffer hervortrat, mußte die LXX ihr Ansehen auch bei den griechisch redenden Juden schon deshalb mehr und mehr einbüßen, weil die Christen sich derselben zu ihren Citaten mit vorliebe bedienten. Ein zum Judentume zurückgefallener Christ — Aquilas aus Sinope in Pontus (um 140 n. Chr.) — fand daher bei seinen abermaligen Glaubensgenossen nicht geringen Anklang, als er eine sklavisch treue Übersetzung des hebräischen Textes fertigte.

3) Die sprachlichen Härten des Aquilas milderte, mehr an die LXX sich anlehnend, ein jüdischer Proselyte — Theodotion aus Ephesus — jedenfalls vor Irenäus (etwa um 185 n. Chr.) lebend; seine Version des Daniel ging auch in die kirchliche LXX über.

4) Kurze Zeit später, mithin wohl zu anfang des 3. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, übertrug ein ebionitischer Christ, namens Symmachus aus Samaria, in ziemlich freier Weise den hebräischen Grundtext ins Griechische.

Außer den vorgenannten kannte Origenes noch einige andere, übrigens nur anonyme Übersetzungen aus dem Hebräischen ins Griechische. Von apologetischen Erwägungen geleitet, um den Christen in ihrer Polemik gegen die Juden den Grundtext einigermassen zu ersetzen, suchte Origenes eine Verbesserung des korrumpierten LXX-Textes herbeizuführen. Im Riesenwerke der Hexapla stellte er in einer ersten Kolumne den hebräischen Grundtext; in einer zweiten die griechische Transskription desselben; dann in je einer folgenden Kolumne die Übersetzungen des Aquilas (*A*), Symmachus (*Σ*); der Septuaginta (*O'*) und des Theodotion (*Θ*) zur Vergleichung nebeneinander, wobei er die Abweichungen durch eigene Zeichen kennbar machte. (Der Asterisk * drückte ein Minus, der Obelus ÷ ein Plus gegenüber der LXX aus.) Allein vermutlich bei der Einnahme von Cäsarea (in Palästina) durch die Araber (653 n. Chr.) ging die ganze, mühevolle Arbeit des ἀδαμάντιος καὶ χαλκέντερος (des Mannes härter als Diamant und Erz wegen seiner unbeugbaren Schaffenskraft) zugrunde. Eine Ausgabe dessen, was aus zerstreuten Citaten noch herstellbar geblieben, besorgte der Engländer Field, der 1875 seine hier einschlägige Arbeit zu beendigen vermochte.

Dagegen ist die alte, vorhexaplarische κοινὴ ἔκδοσις (die hellenistische editio vulgata oder die LXX in ursprünglicher Gestalt) noch ziemlich glücklich erhalten im cod. Vat. B (aus der Mitte des 4. Jahrhunderts) und

im cod. Sinait. ℵ (aus dem 4. Jahrhunderte; Bruchstücke desselben bis ins 3. Jahrhundert hinaufreichend). Die neuesten gedruckten Septuagintaausgaben lieferten Loch (1866); Tischendorf[5] (1875); Stier und Theile in der Polyglottenbibel[5] 1875).

ad 1) Der Name LXX knüpft sich an die Sage, welche in einem jetzt allgemein für unecht und unkanonisch gehaltenen Briefe eines gewissen Aristeas (Ἀριστείας) aufbewahrt wird,[1]) wonach 70 (oder 72) palästinensische Gelehrte einzeln (oder paarweise) an der Übersetzung arbeiteten, schließlich jedoch ein völlig gleichheitliches Ergebnis zu tage förderten. Historisch beglaubigt ist nur (nach einer Angabe des Aristobul bei Eusebius, praeparat. evang. IX, 6 und XIII, 12), daß der Bibliomane Ptolomäus Philadelphus (284—246), durch seinen (späterhin verbannten) Oberbibliothekar Demetrius Phalereus veranlaßt, eine Übersetzung zunächst des Pentateuchs verlangte. Jedenfalls ragt unter den Übersetzungen der verschiedenen kanonischen Bücher durch die sogenannten LXX diese Pentateuch-Übersetzung ihrer Verlässigkeit wegen am vorteilhaftesten hervor, wie auch der heilige Hieronymus (praef. ad quaestt. in genesim) bereitwillig anerkennt: „quos (sc. libros Mosis) nos quoque plus quam caeteros profitemur consonos cum hebraicis.“ Ihr ägyptischer Ursprung prägt sich deutlich ab in der Aufnahme ägyptischer (= altkoptischer) Wörter; so κόνδυ (XLIV, 2) für den Becher Josephs; ἶβις (Levit. XI, 17); auch die Übertragung von תָּמִים durch ἀλήθεια weist wegen Diodor Sic. I, 75 auf ägyptischen Boden.[2]) Noch macht sowohl der jerusalemische Talmud (megillah fol. 6), als auch der babylonische (megillah fol. 9) darauf aufmerksam, daß die LXX zweifellos mit Rücksicht auf die Dynastie der Lagiden im Verzeichnisse der unreinen Tiere אַרְנֶבֶת nicht durch λαγώς (Hase), sondern durch δασύπους (der Rauhfüßige) wiedergaben, während Aquilas Levit. XI, 6 wie Deuteron. XIV, 7 unbedenklich λαγώς bietet. Sie mochten wohl etwas einem modernen Strafantrage Ähnliches befürchtet haben.

2) Trotz ihrer ziemlich freien Behandlung des Grundtextes erfreute sich die LXX bei den hellenistischen Juden lange Zeit eines verdienten Ansehens.[3]) Als sich dieses Verhältnis jedoch aus Abneigung gegen die Christen, welche gleichfalls der LXX von anfang an sich bedienten, änderte; lieferte ein gewisser Aquilas, der Sage zufolge sogar ein Schwestersohn des römischen Kaisers

---

[1]) Vgl. Nölbecke, die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868. S. 110 ff. Die Ungeschichtlichkeit der Ausschmückungen des Aristeas erkannte zuerst der berühmte Joh. Scaliger; aber auch der heilige Hieronymus (praef. in pentateuch.) nennt die Sage von den 72 Zellen der 72 (oder 70) Übersetzer bereits eine müßige Erfindung; auffallend ist nur, daß er auch bei Aristäus (offenbar = Aristeas), dem ὑπεράσπιστής (= Kronanwalt) des Ptolomäus, nichts hievon gelesen haben will.

[2]) Vgl. Kraft Hermann, zur Geschichte der LXX. Hannover (ohne Angabe des Jahres).

[3]) Cfr. Philo, de vita Mosis, II, 140. ed. Mangey, Londini 1742.

Hadrian (zwischen 130 und 150 n. Chr.), eine sklavisch wörtliche Übersetzung.[1]) Sogleich Genesis I, 1 überträgt er: „ἐν κεφαλαίῳ (!) ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν (!)[2]) τὸν οὐρανὸν (καὶ) σὺν τὴν γῆν;“ oder XVIII, 12: (Sarah lachte) bei sich (בְּקִרְבָּהּ = ἐν ἑαυτῇ bei den LXX) durch ἐν ἐγκάτῳ αὐτῆς; oder Ps. II, 2 gibt er anstatt κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ (wider seinen Gesalbten) durch: κατὰ τοῦ ἠλειμμένου αὐτοῦ (wider seinen Bestrichenen); Isaias VII, 14 gibt er עַלְמָה nicht durch παρθένος (Jungfrau), wie die LXX, sondern durch νεᾶνις (junge Frau) — vermutlich aus Voreingenommenheit gegen die Christen, wie auch der Anglikaner Field[3]) anzunehmen geneigt ist. Sogar ungriechische Wörter schuf er, nur um dem hebräischen Wortlaute im Interesse seiner des Hebräischen meist nichtmehr mächtigen Glaubensgenossen thunlichst nahe zu bleiben; so machte er aus עָצוּם (stark) von עֶצֶם (Knochen) beispielshalber ein Adjektiv ὀστεῖνος (der Knochige!), wechselnd mit ὀστόϊνος (was die Gräzität in der Bedeutung „stark“ nicht kennt) u. s. f. Hienach begreift man die Bemerkung des heiligen Augustin:[4]) quem (sc. Aquilam) interpretem Judaei caeteris anteponunt.

3) Mehr an die LXX lehnte sich Theodotion an, nach Irenäus (adv. haeress. III, 24) ein jüdischer Proselyte aus Ephesus, zur Zeit des Kaisers Commodus, um 185 n. Chr. Wie seines Ortes schon erwähnt, war namentlich seine Übersetzung des Daniel so vorzüglich, daß die Kirche bezüglich dieses Buches nicht die Version der LXX, vielmehr jene des Theodotion in ihrem Gebrauche festhält. Sonst aber muß ihm Schuld gegeben werden, daß er eine lange Reihe[5]) hebräischer Wörter einfach unübersetzt ließ, z. B. ἀδαμά Genes. II, 7; ἀζαζήλ Levit. XVI, 10; θαβὲλ Levit. XVIII, 23; μαμζὴρ Zachar. IX, 6; ναζὴρ Levit. XXI, 12; σενναὰρ Daniel I, 2; ὠνενά Isaias LVII, 3 u. s. f. Interessant bleibt, wie er Genes. IV, 4 das וַיִּשַׁע (und es schaute — Gott auf das Opfer des Abel) durch καὶ ἐνεπύρισε (und es sandte Feuer — Gott auf das Opfer des Abel) verdeutlicht, augenscheinlich der konstanten hebräischen Tradition in diesem Punkte Rechnung tragend.

4) Nicht lange darnach, im 3. Jahrhunderte, zur Zeit des Kaisers Severus, fertigte der Ebionite[6]) Symmachus eine wahrhaft klassische, jedoch weniger wortgetreue Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische. Auch von seiner Übersetzung, wie von jener seiner beiden Vorgänger, sind nur Bruch-

---

[1]) Gemäß Epiphanius (de pondere et mensura, c. II, 13, 14) war es den Juden gelungen, ihn vom Christentume zum Judentume zurückzuführen. S. Aberle-Schanz, Einleitung ins Neue Testament. S. 101.

[2]) Bekanntlich kann die hebräische nota acc. (אֵת) auch Präposition (אֵת = mit = σύν) sein; rein mechanisch, natürlich ohne die Präposition σύν mit dem Acc. konstruieren zu wollen, gibt Aquilas (= Schwarz) hier die nota accus., wie wenn sie als Präposition stünde.

[3]) Origenis Hexapla, prolegg. p. XX. Oxonii, 1875.

[4]) de civit. dei, XV, 23.

[5]) vid. Field, l. s. c. p. XL sqq.

[6]) So nach Eusebius h. e. VI, 17.

stücke noch erhalten. Hieronymus (comment. in Amos III) rühmt von ihm: non solet verborum *κακοζηλίαν* (also keine Pedanterie!), sed intelligentiae ordinem sequi. Semitismen behält er im Griechischen nicht bei, sondern gibt sie durch echt griechische Wendungen; z. B. Genes. IV, 2 וַתֹּסֶף לָלֶדֶת: durch: *καὶ πάλιν ἔτεκεν;* oder l. c. II, 17 מוֹת תָּמוּת: durch: *θνητὸς ἔσῃ;* u. s. f. Im Gegensatze zu Theodotion, der hebräische Appellative häufig unübersetzt ließ, pflegt Symmachus selbst hebräische Eigennamen in ihre appellativische Bedeutung aufzulösen, z. B. Deuteron. XXXII, 49: הַר הָעֲבָרִים = das Gebirge Abarim durch *τὸ ὄρος τῶν διαβάσεων* — das Gebirge der Übergänge (auch nach Hieronymus in der V. „mons transituum"). Wie sehr überhaupt Hieronymus bei seiner Übertragung sich den Symmachus geradezu zum Vorbilde nahm, findet sich durch vielfältige Beispiele belegt bei Field (l. c. p. XXXIV sqq.).

Außer den vorgenannten nahm Origenes in sein sofort näher zu besprechendes Bibelwerk auch noch eine fünfte, sechste und siebente Übersetzung auf (ε', ς', ζ'); doch müssen ihm die Namen der Übersetzer schon nichtmehr bekannt gewesen sein; sonst würde er sie sicherlich nicht verschwiegen haben.

Da die verschiedenen griechischen Übersetzungen, gerade weil sie einem tief empfundenen Bedürfnisse abhalfen, allerwärts verbreitet waren; dabei aber auch zahlreiche Entstellungen unterliefen: so gedachte Origenes dadurch, daß er immer mehrere der vorhandenen Primärversionen zur Vergleichung beizog, eine Verbesserung (*διόρθωσις*)[1]) der alexandrinischen Version zu gewinnen; wahrscheinlich entstand so zunächst eine Tetrapla;[2]) späterhin aber die berühmte Hexapla, welche sich teilweise zur Heptapla, Oktapla und sogar Enneapla erweiterte, nur daß auffallenderweise von den drei zuletzt gebrauchten Ausdrücken einzig der mittlere[3]) thatsächlich vorkömmt. Dem Gebrauche der alexandrinischen Grammatiker folgend, benützte auch Origenes den Asterisk als ein Zusatz-, den Obelus als ein Tilgungszeichen. Z. B. Numeri XIV, 9 fand er, daß der Hebräer צִלָּם hatte = ihr Schatten (Schutz); auch bei *A* (Aquilas) und *Θ* (Theodotion) las er genau übersetzt *ἡ σκια αὐτῶν;* bei *Σ* (Symmachus) *ἡ σκέπη αὐτῶν;* dagegen boten ihm die LXX (*O'*) nur *ὁ καιρός* — ohne Pronomen. Den hier erforderlichen Zusatz deutet er nun an durch die Schreibung: *O' ὁ καιρος ※ αὐτῶν.* Umgekehrt Deuteron. IX, 26 wird das hebr. בְּיָד חֲזָקָה in der *O'* paraphrasiert; hier bediente er sich für alles Beiwerk der LXX mithin des Tilgungszeichens und schrieb: *O' ÷ ἐν τῇ ἰσχύϊ σου τῇ μεγαλῇ καὶ ἐνχειρί ÷ σου τῇ κραταιᾷ ÷ καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ.*[4])

---

[1]) Cfr. Orig. ep. ad Julium Afric.

[2]) Bei Euseb. h. e. VI, 16 erwähnt.

[3]) Vgl. Art. Origines von Hefele im Kirchenlexikon.

[4]) Außer den beiden mehrgenannten Zeichen Asterisk und Obelus (oder Obelisk ⟋) glaubten einige auch noch einen Lemnisk ⸗ und Hypolemnisk ⸗ in der Hexapla unterscheiden zu sollen. Daß eine solche Unterscheidung aber unberechtiget sei, nur durch minder deutliches Schreiben des Obeluszeichens veranlaßt, s. bei Field, l. c. p. LV sqq.

Nach dem Vorgange des Origenes hatte gegen Ausgang des 3. Jahrhunderts auch der gefeierte Presbyter Lucian zu Antiochien, der Vater der antiochenischen Exegetenschule, sich eine Revision des Septuagintatextes angelegen sein lassen; in den Werken des Chrysostomus und Theodoret begegnet man den Citaten dieser textkritischen Arbeit.[1])

Theodoret gedenkt ferners noch einer Revision durch einen sonst nicht näher bekannten Johannes Josephus, der sich besonders um den Text des Jeremias verdient gemacht zu haben scheint.[2])

Nachdem jedoch alle hier angeführten Unternehmungen durch die Ungunst der Zeiten bis auf größere oder geringere Überreste zerstört worden; nachdem namentlich auch in der Hexapla, soweit noch ersichtlich, die deuterokanonischen Bücher nicht die ihnen gebührende Rücksicht fanden; muß es zweimal als Glück empfunden werden, daß der vorhexaplarische Septuagintatext, welcher auch die Deuterokanonika unverkürzt enthält, noch bewahrt ist in dem von Tischendorf gefundenen cod. Sinaitic. (mit dem Zeichen ℵ) — aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts — jetzt in St. Petersburg, sowie in dem vatikanischen Kodex (mit dem Zeichen B) — aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, welchen Sixtus V. drucklegen, Pius IX. durch Vercellone[3]) (und Cozza) faksimilieren ließ.

Auch die Ausgabe von Loch legte den cod. B. zu grunde, verglich aber auch den cod. A (Alexandrinus, aus dem 5. Jahrhundert, durch den schismatischen Patriarchen Cyrillus Lukaris von Alexandrien an den englischen Hof geschenkt und daher jetzt in London) und die Polyglotten, nicht aber den doch schon 1859 gefundenen cod. ℵ.

Von letzterem erschien eine durch den Entdecker Tischendorf selbst besorgte Druckausgabe in 5. Auflage 1875. Der cod. Sinait. bietet Tobias, Judith, 1. Machab., Weisheit, Sirazide; dagegen fehlen mehrere der kleinen Propheten, auch das 2. Machabäerbuch; überhaupt gibt er von den 45 Büchern des alttestamentlichen Kanons nur 20.

Von viel geringerer Bedeutung ist der sogenannte Graeco-Venetus, ein von dem orientalischen Kardinal Bessarion 1468 an die Markusbibliothek in Venedig geschenkter Kodex, welcher erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts geschrieben worden, von den deuterokanonischen Büchern nichts, von den protokanonischen aber das Hebräische in attischem, das Aramäische in dorischem Dialekte enthält. Seine vollständige Drucklegung vollendete in neuester Zeit der estländische Gelehrte Oskar Gebhardt (Graec. Venet., Lipsiae 1875). Zur Veranschaulichung der Eigentümlichkeiten dieses griechischen Kodex mag als Probe Genes. II, 4 stehen: „*αἱ δὲ γεννήσεις τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐν τῷ*

---

[1]) Cfr. Field l. c. p. LXXXVI sqq.

[2]) Cfr. Field l. c. p. XCIII und das auctarium desselben zu Jeremias.

[3]) Ebenderselbe bevorwortete und veröffentlichte eine Revision der editio Sixtina durch den großen Kardinal Angelo Mai, nach dessen Tode 1854. (5 Bände in 4°).

*ἐκτίσθαι σφε, ἐν ἡμέρᾳ τοῦ ποιεῖν τὸν ὀντωτὴν τὸν θεὸν . . . οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ ὀντωτὴς . . . νεφέλη δ' ἀναβαίνοι πρὸς τῆς γῆς κ. τ. λ.* Also statt des *κύριος* der LXX erscheint hier die etymologische Bedeutung des יְהוָה im Grundtexte; der Optativ vertritt die Stelle des Narrativs u. s. w. Oder Daniel V, 1: *Βελτεσασὰρ . . . ἐποίησεν ἑστίασιν μεγάλαν τοῖσι μεγιστάνεσσιν . . . ἔφα ἐν γεύσει τῶ ἀκράτω ἐνεγκεῖν ἄγγεα τὰ χρύσεα . . . τάπερ ἐξήνεγκε Νεβουχαδνέσαρος ὁ τήνω πατὴρ ποτὶ τῶ νεὼ τῶ ἐν Ἰερουσαλάμα κ. τ. λ.* (Hier muß namentlich das Fehlen des ι subscript. auffallen). Sed haec hactenus.

## §. 57.

## Die alten lateinischen Übersetzungen (Itala und Vulgata).

1) Eine Tochterversion der LXX (daher eine sekundäre Version) ist jene älteste lateinische, bereits von Tertullian gebrauchte Übersetzung, welche wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts jedenfalls in Italien (daher ihr Name: Itala sc. versio) entstand.

Aus inneren Gründen, weil das Bedürfnis es geboten, nehmen viele neuere*) an, sie sei schon im ersten Jahrhunderte ausgearbeitet worden; „aus inneren Gründen kann die Hindeutung Rufins (apolog. II. 33), daß schon der heilige Petrus Urheber der Itala gewesen, nicht entkräftet werden," meint Kaulen.**) Dagegen dürfte aber doch ins Gewicht fallen, daß die ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller nicht Italiener, sondern Afrikaner gewesen; daß auch der römische Klemens griechisch geschrieben; daß die meist griechischen Namen der frühesten Päpste für ein Überwiegen des griechischen Elementes in der ältesten Periode der römischen Kirche sprechen. Erst im zweiten Jahrhunderte erscheint ein Wechsel hierin vollzogen. Ob die Itala die einzige lateinische Schriftübersetzung im christlichen Altertume gewesen, muß dahingestellt bleiben; jedenfalls war sie die meist verbreitete,***) indes im Morgenlande natürlich die Septuaginta die *κοινὴ ἔκδωσις* (editio vulgata) verblieb. Aus der noch nicht revidierten Itala gingen auch die meisten deuterokanonischen Bücher in die Vulgata (sub 2) mit hinüber, ausgenommen Tobias, Judith und die deuterokanonischen Bestandteile des Daniel und des Estherbuches; ferners von den protokanonischen Büchern die Psalmen (und das ganze neue Testament), diese letzteren Bestandteile jedoch nach einer durch Hieronymus vorgenommenen Revision.

---

*) So Gams, Kirchengeschichte Spaniens, I, S. 84—102, Regensburg 1862. Kaulen, Einleitung, S. 108 ff., Freiburg 1876.

**) A. a. O. S. 113.

***) So auch Ziegler Leo, die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. München 1879.

Als nämlich die Itala im Verlaufe der Zeit bedenklich entstellt worden war, unterzog sie der heilige Hieronymus einer zweimaligen Revision, das erstemal unter Zuhilfenahme der κοινή, d. h. der vorhexaplarischen Rezension der o', das zweitemal unter Benützung der Hexapla des Origenes. Reste der ersten textkritischen Thätigkeit erhielten sich bezüglich der Psalmen im sogenannten **psalterium Romanum**, sowie im römischen Missale; dagegen gingen die Psalmen in der Gestaltung seiner zweiten textkritischen Thätigkeit auch in die spätere Vulgata über und außerdem in das römische Brevier (**psalterium gallicanum**, weil das Psalterium in der abermals verbesserten Form zunächst in Südfrankreich [Gallia] Eingang fand).*)

2) Von ähnlichen apologetischen Beweggründen geleitet, wie seinerzeit Origenes, unternahm der heilige Hieronymus — vom Jahre 385 ab mit Unterbrechungen und von 390 ab ohne Unterbrechung — eine Version, nichtmehr bloße Revision, der heiligen Schriften aus dem Grundtexte ins Lateinische, eine Arbeit, die ihn nun 15 Jahre vollauf beschäftigte. Diese seine dritte Leistung verdrängte unter dem fortan ihr ausschließlich zukommenden Namen der Vulgata die **vetus vulgata** = **Itala.**

Als auch die (neue) Vulgata zufolge graphischer Vervielfältigung ihre frühere Reinheit eingebüßt, suchte man wieder durch Revision derselben (so Alkuin, Lanfrank), aber auch durch Anlegung von Korrektorien (= Sammlung von Varianten oder abweichenden Lesearten) weiteren Verstümmelungen entgegenzuwirken (vgl. die Korrektorien der Sorbonne in Paris, der Dominikaner und Franziskaner), bis endlich in Ausführung eines Beschlusses der heiligen ökumenischen Synode von Trient die Päpste Sixtus V. (1590) und sogleich nach ihm Klemens VIII. (1592) einen offiziellen = Normaltext herstellen ließen. Eine zweite Ausgabe erfolgte 1593, eine dritte, nach größerer Reinigung der vielen Druckfehler, 1598 — und sie bietet denn auch einen kritisch wohl gesichteten Text.**) Eine nahezu 1500jährige Beschäftigung war damit einem gedeihlichen Abschlusse zugeführt worden. Den genauesten Wiederabdruck des fortan offiziellen klementinischen Textes (von 1592 und 93) lieferte **Vercellone**, Rom 1861; doch wurde auch eine sehr korrekte Ausgabe veranstaltet von **Marietti** zu Turin 1851 und von Loch[2] zu Regensburg 1863 in 4 Bänden.

---

*) Die einzige Ausnahme betreffs des Ps. XCIV der V. (des Invitatoriums), welcher im Breviere sich in doppelter Gestalt findet, s. in der Spezialeinleitung zu den Psalmen. Im Offizium de epiphania domini findet sich derselbe in der zweiten verbesserten Gestalt, entsprechend der Vulgata und dem psalt. Gallic.; als Invitatorium zur Matutin dient er in der ersten verbesserten Gestalt, entsprechend dem psalt. Rom., d. i. dem Offizium, wie es nur noch in der Peterskirche zu Rom recitiert wird.

**) Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata und Einleitung S. 125 ff.

ad I. In einer äußerst wortgetreuen lateinischen Übertragung drang die LXX auch in das christliche Abendland vor; da diese Version, die Itala nämlich, bereits bei Tertullian (cfr. de praescript. haerett. c. XXXVI) allegiert wird, so darf als sicher angenommen werden, daß sie bereits aus der vorhexaplarischen Revision der Septuaginta hervorgegangen. Zweifellos können Ort und Zeit der Entstehung nicht angegeben werden.

Große Gelehrte, wie Wiseman,[1]) auch Ernst Ranke,[2]) entschieden sich für Africa proconsularis; — hauptsächlich wegen der Sprachverwandtheit mit dem Latein der afrikanischen Kirchenschriftsteller; auch deshalb, weil bei den stets lateinisch sprechenden Gläubigen Nordafrikas früher das Bedürfnis einer lateinischen Bibelübersetzung gegeben war, als bei der mit griechischen Ansiedlern vermischten Bevölkerung Italiens; hieß ja doch Süditalien geradezu Graecia magna und sprach man wenigstens in den gebildeten Kreisen Roms das Griechische vielleicht häufiger als das Lateinische.

Allein in Wirklichkeit zeigt die Itala selbst eine so reichliche Anzahl aus dem Griechischen unmittelbar herübergenommener Vokabeln, daß schon aus diesem Grunde ihr Ursprung nicht in dem Kreise der afrikanischen Kirche gesucht werden darf. Andererseits ist es eine begründete Vermutung, daß schon vor der Itala eine allerdings verloren gegangene lateinische Übertragung für die ersten christlichen Gemeinden Afrikas veranstaltet ward; nur daß die vom Mittelpunkte der kirchlichen Einheit, von Rom — ausgegangene Itala ihre Vorgängerin verdrängte. Das muß aus den Worten des heiligen Augustin (de doctr. christ. II, 11 et 15) gefolgert werden: daß die Itala keineswegs als die einzige oder auch nur als die älteste, sondern nur daß sie als die mit recht bevorzugteste Übersetzung in lateinischer Sprache hervortrat, weshalb ihr ja auch später noch — gegenüber der Vulgata des Hieronymus — die Bezeichnung vetus vulgata verblieb.

Obwohl sie teilweise das Schicksal der Hexapla des Origenes teilte, soferne sie nichtmehr als Ganzes sich erhielt, sondern nur einzelne Bücher ganz neben zahlreichen Fragmenten untergegangener Bücher in Handschriften entdeckt werden konnten: so steht doch außer Zweifel, daß sie nicht allein auf das Alte, sondern auch auf das Neue Testament sich erstreckte. Daß aus der ursprünglichen (nicht durch Hieronymus revidierten) Itala die Bücher Baruch, 1. und 2. Machabäer, Sirazide und Weisheit auch heute noch in der Vulgata (des Hieronymus) und somit im kirchlichen Gebrauche stehen, wurde bereits erwähnt.

Ein ähnliches Verdienst, wie ehemals Montfaucon und nachmals Field um Wiederherstellung der Hexapla — aus den zerstreuten Citaten bei den Vätern —; erwarb sich um möglichste Rekonstruktion der Itala der gelehrte

---

[1]) Two letters over 1. Joann. V, 7.

[2]) Par palimpsestorum Wirzeburgensium antiquissimm., Wien 1871. p. 425 sqq.

(Benediktinerabt) Pierre Sabatier,[1]) Abt der berühmten Maurinerkongregation St. Germain in Paris, † 1743, also ein Ordensgenosse des Montfaucon. Aus Handschriften[2]) und Vätercitaten trug er, was nur immer bezüglich der Itala ihm erreichbar war, mit Bienenfleiß zusammen. So bietet er die Psalmen, Estherbuch, 3. Esdr., vollständig, von den 7 deuterokanonischen Büchern und sonstigen Fragmenten abgesehen.

Nachträge später aufgefundener Italatexte lieferten: Der dänische Theologe Münter[3]) — nach Würzburger Handschriften die Propheten Jeremias, Ezechiel, Daniel und Oseas; der badische Bibliothekar Mone[4]) — die Proverbien; Prof. Ernst Ranke[5]) in Marburg — nach einem Erfurter Kodex die Propheten Oseas, Amos und Michäas; ebenderselbe nach Handschriften in Fulda und Weingarten (Württemberg) Fragmente aus Oseas, Amos, Michäas, Joel, Jonas u. s. w.; Tischendorf[6]) — aus Sankt Galler Handschriften Bruchstücke aus Jeremias und den Psalmen; Vogel[7]) Albr. — nach Handschriften des Klosters St. Paul in Kärnthen gleichfalls Ezechiel u. s. f.; Lord Asburnham[8]) — nach einem Kodex seiner Familienbibliothek Levitikus und Numeri; endlich abermals Ernst Ranke[9]) — nach Würzburger Palimpsesten: Stücke aus dem gesamten Pentateuch und vielen Propheten.[10])

Wie die LXX — Vulgärgräzismus; ebenso zeigt die Itala — Vulgärlatein, die sogenannte lingua rustica. Die Bibel sollte ja das Volksbuch κατ' ἐξοχήν sein und bleiben — pauperes evangelizantur (Matth. XI, 5). Im Gegensatze zur lingua urbana, dem Hoflatein des Augusteischen Zeitalters, hatte eine gewöhnliche Umgangssprache Geltung behauptet, von welcher auch Volksdichter, wie Ennius, Plautus und Terenz[11]) eine Menge Belegstellen aufweisen.

---

[1]) Der Titel seiner Sammlung lautet: Bibliorum sanctorum versiones antiquae sive vetus Italica et caeterae, quaecunque reperiri potuerunt. Parisiis 1749—51. 3 voll. (voll. 1 und 2 mit den Fragmenten des Alten Testamentes).

[2]) Vor allem aus den codd. 4 und 15 seines Hauses (Sangerm.); ferners aus dem cod. 7 der Königin von Schweden Christina (reginae Suecorum); aus dem cod. n. 7 von Corvey u. s. f.

[3]) Fragmenta vers. antiqu. Latinae antehieronymianae. Hafniae 1819.

[4]) De libris palimpsestis, Carlsruhe 1855.

[5]) Fragmenta etc.; edit. 2da, Vindob. 1868.

[6]) Anecdota, edit. 2da. Lipsiae 1861.

[7]) Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung. Wien 1868.

[8]) Versio antiqua Itala etc. Londini 1868.

[9]) Par palimpsestt. Wirzeburgg. fragmenta. Wien 1871.

[10]) Die von Leo Ziegler auf Pergamentblättern der ehemaligen Freisinger Stiftsbibliothek (nunmehr in der Münchner Staatsbibliothek) 1876 gefundenen Italafragmente enthalten nur Neutestamentliches.

[11]) In der Andrierin steht z. B.

pervorse für perverse;
assentari „ assentiri;

Sehr auffällig erweist sich hier schon die Orthographie der Handschriften; Vokale werden verwechselt, Umlaute vernachlässiget, gedehnte Silben geschärft und vice versa. So steht z. B. gimmae statt gemmae; diabulus statt diabolus; dispargam, profacientes etc. — ohne Umlaut; es steht zu lesen capud, aber aput; scribsit, dagegen optinuit; ähnlich dem λήμψονται der LXX für λήψονται stößt man in der Itala auf ein Istrahel, auch Isdrahel und Idrahel an Stelle von Israël; occansio, sepellierunt, camellus für camelus etc.; hinwieder conovi pro cognovi; susum pro sursum;

es fehlt nicht an ungewöhnlichen Flexionsausgängen, z. B.

alium für aliud;
uno „ uni;
odiet „ oderit;
metibor „ metior;

an ungewöhnlichen Konstruktionen, z. B.

coram inimicos;
prae omnes nationes;
ex eam civitatem;

an ungewöhnlichen Wörtern, wie

scius[1]) = kundig;
viratus = männlich, wacker (analog dem ἀνδρεῖος);
sessorium = sedes;
coronamentum = corona etc.;

an ungewöhnlichen Bedeutungen, wie

compar = Kamerad, Gefährte;
denotatio = Verurteilung;
instructus = Hausstand, Besitztum;
honestare = bereichern;
insuper habere = verachten u. s. w.

Dazu kommen eine Fülle griechischer Wörter, welche unübersetzt beibehalten werden, wie

allophyli (von den Philistern),
neomeniae (Neumonde),
colaphizare (einen Streich geben) u. s. f.;

oder griechische Nachahmungen in den Wortverbindungen, wie

viri fratres (ὦ ἄνδρες ἀδελφοί);
id ipsum = το αὐτό = ταὐτό;

---

dixti für dixisti;
eccos „ ecce eos;
opperier „ opperire = warte! (Imperat. Passiv);
diecula (das Diminutiv der Dialekte) für dies.

[1]) Bekannt als Knacknuß: fari rebare scio, sed fabare nescio = zu reden glaubtest du mit einem Wissenden; aber du hast geredet mit einem Nichtwissenden.

ex hoc nunc — von diesem Augenblicke an = ἀπὸ τοῦ νῦν;
prior omnium = früher als alle = Genitiv comparationis;
habeo baptizari = δεῖ μοι βαπτίζεσθαι = ich habe nötig getauft zu werden;
in consiliis, quibus cogitant, also die echt griechische Attraktion des Relativs;
non audivimus puerorum tuorum, prophetarum — weil das griechische ἀκούειν allerdings den Genitiv regiert.

Ein Fehler, der sich nur aus dem Griechischen erklären läßt, findet sich z. B. auch 1. Korinth. II, 14:[1]) ea, quae sunt spiritus, spiritualiter examinatur = τὰ τοῦ πνεύματος πνευματικῶς ἀναχρίνεται u. s. f.

Zahllos nicht minder sind die Hebraismen. Hier nur einige:
iustificationes = Satzungen, ist = צְדָקוֹת;
verbum = Sache, entspricht dem דָּבָר;
via = Lebenswandel ist = דֶּרֶךְ, ὁδός (hadijûn arab., wovon mahdi = der den rechten Weg Gewiesene);
dixit vir proximo suo = אָמַר אִישׁ לְרֵעֵהוּ;
nolite exaltare cornu vestrum = אַל־תָּרִימוּ כַרְנְכֶם;
unam petii, hanc requiram (feminin. pro neutro) = אוֹתָהּ — אַחַת שָׁאַלְתִּי אֲבַקֵּשׁ;
in ore gladii = בְּפִי חָרֶב.

Auch diese Hebräismen rühren einzig von der fast sklavisch genauen Wiedergabe der LXX her, welche ihrerseits eng sich anlehnte an den Grundtext, weshalb die Itala füglich auch die Septuaginta in latino hieß.[2])

ad 2. Als der Text der Itala (cfr. Hieronym. praeff. in Josuam et in paralipp.) im Verlaufe der Zeit — durch die Hände der Abschreiber — bedenklich entstellt worden war, unterzog der heilige Hieronymus, durch den heiligen Augustin und den damaligen Papst, den heiligen Damasus, veranlaßt, die Itala zuerst einer Revision unter Beiziehung der vorhexaplarischen (382 v. Chr.), hernach aber unter Benützung der hexaplarischen Septuaginta. Von der zweiten Arbeit ging, wie er in einem Briefe an Augustin (ep. 94) klagt, fraude cuiusdam alles verloren, ausgenommen Psalter und Job.[3]) Inzwischen hatte Hieronymus von einem Rabbi aus Tiberias, dem bar Chaninah, das Hebräische erlernt, einen hebräischen Originaltext aus der Synagoge von Bethlehem abgeschrieben und hiebei eine so überaus hohe Vorstellung von der kritischen Unanfechtbarkeit des hebräischen Textes in

[1]) Auch das Neue Testament in der V. ist ja nur eine revidierte Itala!
[2]) Vgl. Rönsch Hermann, Itala und Vulgata, Marburg und Leipzig, 1869.
[3]) In der kirchlichen Vulgata befindet sich übrigens der Job dieser (zweiten) Rezension nicht, sondern der Job der dritten Arbeit des heiligen Hieronymus, welchen auch der heilige Gregor I. d. Gr. seinen libris moralibus zu grunde legte.

seiner damaligen Gestalt gewonnen, daß er fortan bei jedem Anlasse jenen Originaltext als die hebraica vertas feierte.[1]) Weiterhin durch die Bitten seiner Freunde, eines gewissen Desiderius, Domnus, Rogatian und Sophronius bestärkt, begann er schon um 385, die Königs- und Chronikbücher aus dem Hebräischen zu übersetzen; und nun beschäftigte ihn das Übersetzen unmittelbar aus dem Grundtexte der heiligen Schrift im ganzen an 20 Jahre; so rasch arbeitete er hiebei, daß er z. B. den Tobias an einem (!) Tage fertigstellte; noch unglaublicher klingt, daß die Übersetzung der drei salomonischen Schriften das Werk dreier Tage gewesen sei.[2])

Wiewohl nun seit mehr als einem Jahrtausende die Vorzüge der hieronymianischen Übersetzung unbestritten gewürdiget sind; bei den Zeitgenossen erntete der Übersetzer für seine unsägliche Bemühung so wenig Dank, daß man ihn geradezu der Schriftfälschung beschuldigte.[3]) Namentlich der leidenschaftliche Rufin (aus der Origenistenhetze bereits unvorteilhaft genug bekannt, erlaubte sich, den Namen des R. Barchanina in Barrabas zu verstümmeln und nun den heiligen Hieronymus anzuherrschen: „ego quasi imperitus (verstellte Demut!) Christum elegi (der nach der LXX, der Mutterversion der Itala, citiert hatte); tu, ut video, cum illis clamas, qui dicunt: non hunc, sed Barrabam!“[4]) Erst mit Gregor dem Großen, der bereits als Apokrisiar (Nuntius) zu Konstantinopel bei Abfassung der Betrachtungen über Job der neuen lateinischen Übersetzung sich bediente, trat ein Umschwung ein und ward die versio Hieronymiana so zur Vulgata des Abendlandes, wie die Septuaginta die Vulgata des Morgenlandes blieb. Wiederholt waren im Laufe der Zeiten greifbare Textesentstellungen auch in die neue (künftighin ausschließlich so genannte) Vulgata eingeschlichen; wiederholt waren auch Anläufe unternommen worden, die Schäden jedesmal wieder zu heilen. So hatte auf Befehl Karls des Großen schon im Jahre 801 Alkuin eine Revision vorgenommen, jedenfalls nach guten Handschriften, vielleicht auch mit Beiziehung des hebräischen Originals;[5]) ihm folgten in der gleichen Thätigkeit im 11. Jahrhunderte Lanfrank von Canterbury, im 12. Jahrhunderte der italienische Kardinal Nicola. Um diese Zeit begann man, damit gewissermassen ein stehender Text gewonnen würde, mit Anlegung von Korrektorien oder Epanorthoten (der kleinen Masorah vergleichbar). Den Anfang machte die Pariser Sorbonne; ihr folgten die großen Orden der Dominikaner und Franziskaner. Durch Vergleichung verschie-

---

[1]) Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz, 1868. S. 166.

[2]) Cfr. praef. in libros Salomonis: „longa aegrotatione fractus, ne penitus hoc anno reticerem,... tridui opus nomini vestro consecravi — interpretationem scilicet trium Salomonis voluminum.“

[3]) Cfr. praef. in Job: corrector vitiorum — falsarius dicor et errores non auferre, sed serere.

[4]) Cfr. apol. advers. Hieronym. II, 32—37.

[5]) S. Kaulen, Geschichte der Vulgata. S. 230.

dener Lesearten suchte man die richtigere zu ermitteln, wogegen man die übrigen, unter Angabe des Grundes ihrer Ablehnung, am Rande beischaltete. Doch als nun nach Erfindung der Buchdruckerkunst noch im 15. Jahrhunderte zahlreiche Drucklegungen[1]) des Vulgatatextes erfolgten; zeigte sich abermals eine ins Unbegrenzte gehende Verschiedenheit. Als vollends das Trienter Konzil die Vulgata für authentisch, d. h. für den kirchlichen Gebrauch zu rechte bestehend oder offiziell erklärte, mußte daher der apostolische Stuhl vor allem an die Veröffentlichung einer Normalausgabe denken. Aber erst unter Klemens VIII. war — hauptsächlich durch die hervorragende Anteilnahme des ehrwürdigen Kardinals Bellarmin S. I. — ein krönender Abschluß erreicht worden.

Von den Vulgatahandschriften mit alttestamentlichem Texte gilt als ältester Kodex der (übrigens auch das Neue Testament enthaltende) cod. Amiatinus, jetzt auf der Laurenziana in Florenz, um 541 geschrieben. (Die Drucklegung vollendete Tischendorf 1873.) Der sonstigen zahlreichen codd. mscrr. mit Vulgatatext nicht zu gedenken,[2]) sei nur noch des besonders interessanten gigas librorum oder der sogenannten Stockholmer Teufelsbibel Erwähnung gethan, zur Zeit Ottos des Großen (im 10. Jahrhunderte) geschrieben, mit 303 Pergamentblättern, deren jedes über 35 Zoll lang und über 18 Zoll breit ist. Ihren ersten Namen führt diese Handschrift, weil 2—3 Männer nötig sind, um das Manuskript zu tragen; ihren letzteren, weil einer Volkssage gemäß ein zum Tode verurteilter Mönch mit Hilfe des Teufels in einer Nacht das Ganze geschrieben haben soll. Früher in Prag — fiel der gigas zugleich mit dem cod. aureus (resp. argenteus) bei Plünderung der Kleinseite 1648 in die Hände der Schweden. Nur das Alte Testament hat er im Vulgatatext (Apostelgeschichte und Apokalypse dagegen im Italatexte).[3])

Hinsichtlich der sprachlichen Eigenarten der Vulgata, welche sich mit denjenigen der Itala schon deshalb noch nahe berühren müssen, weil der heilige Hieronymus der seit ein paar Jahrhunderten bestehenden Angewöhnung an die Itala rechnung zu tragen hatte, läßt sich füglich auf Kaulen, Handbuch der Vulgata, Mainz 1870, verweisen.[4]) Nur im allgemeinen möge die Bemerkung Raum finden, daß das Latein der Vulgata doch der lingua urbana viel näher steht, als der lingua rustica.

Nicht blos in die Sprachen des alten Occidents, ins Griechische und

---

[1]) Die älteste erschien zu Mainz 1462. S. Keil, a. v. a. O. S. 604 Nr. 1.

[2]) So wurde erst 1880 ein Psalmencodex mit Vulgatatext aus der Merowingerzeit in Freiburg i. Breisg. gefunden; noch ältere Kodizes dieser Art bergen die Bibliotheken in Donaueschingen und Heidelberg.

[3]) Vgl. Belsheim Joh., die Italastücke des gigas. Christiania 1870.

[4]) Vgl. auch Thielmann Philipp, Dr., Beiträge zur Textkritik der Vulgata. Speyrer Programm 1883.

Lateinische erfolgten frühzeitig Versionen des Alten Testamentes, sondern auch in die Sprachen des alten Orientes; wiewohl nun die Versionen letzterer Art dem Abendländer nicht ein gleich hohes Interesse einflößen werden, wie die Versionen der ersteren Kategorie; so werden doch auch unter den letzteren die Übersetzungen ins Aramäische und Syrische — teils des höheren Alters, teils der weiteren Verbreitung wegen — eine größere Beachtung fordern dürfen, als etwa die Übersetzungen ins Arabische, Samaritanische u. s. f.

## §. 58.

### Die ältesten orientalischen Übersetzungen (Targumin, Peschittho).

1) Wie die hellenistischen Juden das Bedürfnis einer hellenistischen Übersetzung frühzeitig empfanden, so die seit dem Exil aramäisch redenden Juden Palästinas nicht minder das einer Übersetzung ins Aramäische. Sicher ist, daß, wenn nicht in vorchristlicher, jedenfalls in der ältesten christlichen Zeit eine paraphrasierende (umschreibende) Übersetzung (targum) der Torah durch Onkelos, der Propheten (sowohl der „früheren" als auch der „späteren") durch Jonathan zustande kam, während die verschiedenen Targums zu einzelnen kethubim, wie zu אמת, den megilloth, zur Chronik u. s. f. bedeutend jüngeren Ursprunges sind.

2) In der syrischen Kirche gelangte zum höchsten Ansehen die Peschittho (auch Peschito sc. diathiki) = die einfache, wörtliche Übersetzung — gegenüber der umschreibenden in den Targums; sie war jedenfalls durch das Zusammenwirken mehrerer Kräfte zustande gekommen, in ihrem ältesten Bestandteile — dem Pentateuche — wohl schon im 1. Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung.*) Zur Zeit des heiligen Ephräm († 379 n. Chr.) müssen schon die deuterokanonischen Bücher hinzugefügt worden sein, da in seinen Schriften Citate aus denselben vorkommen, und Assemani Jos. Sim.**) es bemerkenswert findet, daß die deuterokanonischen Bestandteile des Daniel in der dem Ephräm vorgelegenen Peschittho fehlten.

Zusatz. Eine primäre Version des Alten Testaments ins Arabische unternahm der R. Saadia, Gaon (Rektor) der hebräischen Akademie zu Sora am Euphrat, † 941. Seine Psalmenübersetzung (Nr. 122 der hebräischen Handschriften der Münchener Staatsbibliothek) veröffentlicht zu haben, ist eines der zahlreichen Verdienste des seligen Bischofs v. Haneberg.***)

---

*) Cfr. Perles Jos., meletemata Peschitthoniana, Vratislav. 1859. p. 48.

**) Biblioth. orientalis, Romae, 1719—28. p. I. p. 72.

***) Vgl. Scheggs Erinnerungen an Haneberg p. LVIII ff.

Desgleichen existiert eine primäre Version des Pentateuchs in den Dialekt der Samaritaner, ohne daß jedoch über die Person des Übersetzers und die Zeit seiner Thätigkeit näheres bekannt wäre. Den neuesten Abdruck des seit 1616 im Abendlande bekannt gewordenen cod. mscr. besorgt der verdiente Orientalist H. Petermann. Bis jetzt erschien als fascic. 1. die Genesis, Berlin 1872.

ad. 1) Das älteste der aramäischen Targumim ist fast unbestritten jenes des Onkelos zum Pentateuch. Über die Persönlichkeit des Onkelos hat allerdings die Sage ihren Schleier gewoben. Bald wird er mit dem R. Gamaliel, dem Lehrer des heiligen Paulus, in Verbindung gebracht;[1]) bald zu einem Neffen des römischen Kaisers Titus gemacht,[2]) dann auch wieder mit dem §. 56 erwähnten Aquilas aus Pontus identifiziert.[3]) Gegen die letztere Annahme macht jedoch Schönfelder, Hanebergs Nachfolger auf dem Katheder, in seiner Habilitationsschrift „Onkelos und Peschittho", München 1869 (S. 45, Nr. 2) siegreich geltend, daß ja die Übersetzung des Akylas sich auch über die Propheten erstrecke, „während die talmudischen Angaben blos von einem Targum des Onkelos . . . zum Pentateuch berichten." Da bei Onkelos nicht die leiseste Anspielung auf die Entstehung des Christentums, auch nicht auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer anzutreffen; so wird man ihn mit recht für einen Zeitgenossen Philo's und unseres Herrn selbst halten dürfen. Während er in den weniger poetischen Stücken des Pentateuchs sich einer ähnlichen Freiheit, wie die späteren Paraphrasten überläßt; sucht er dagegen in der Prosa fast nur die Anthropomorphismen in Bezug auf Gott zu beseitigen, indem er dem Tetragramm (יהוה) ein memra (Wort), schechintha (= Schechinah = Wohnen), jeḳara (Majestät) u. s. f. voranstellt. Nur im Deuteron. c. XXI gebraucht er das so berühmt gewordene memra auch vom Menschen; sonst stets nur vom Bundesgotte, dessen memra er keineswegs als bloße Funktion, vielmehr als ein persönliches Wesen faßt. Und was vielleicht noch bedeutsamer ist, Genesis I, 2 heißt es nicht etwa der ruach de Jahwe, sondern der ruach min Ḳodam Jahweh habe über den Wassern geruht, demnach nicht etwa einfach: der Geist Gottes, sondern der Geist, welcher von Gott ausgeht (und sofort für sich subsistiert). Ungeachtet dieser unverkennbaren Anklänge an das christliche Trinitätsgeheimnis galt Onkelos den Juden als ein quasiinspirierter Übersetzer, dessen Arbeit in den sogenannten Rabbinenbibeln des 15. und 16. Jahrhunderts (nebst den Kommentaren Raschi's) unmittelbar dem hebräischen Texte zu folgen pflegt. Christlichen Kreisen wurde das Targum zuerst zugänglich durch seine Aufnahme in die Komplutenser Polyglotte, wovon §. 60, 1,a).

Als nächstbedeutendes Targum reiht sich jenes des Jonathan Ben Usiel

---

[1]) So im Talmudtraktat Chagigah, c. III §. 1.

[2]) Im Trakt. ábodah sarah fol. 11 a.

[3]) Namentlich von Rapoport, Cherem Chemed (= anmutiger Weinberg), 7. Jahrgang S. 223.

an, der gemäß baba bathra c. VIII fol. 134a allerdings ein Schüler des Hilel gewesen sein soll, in diesem Falle an Alter den Onkelos überragen würde. Allein die darin enthaltenen leidenschaftlichen Ausfälle und Anspielungen auf Rom berechtigen wohl zu der Annahme, daß das Targum jenseits der Katastrophen durch Titus und vielleicht auch Hadrian verfaßt worden sei; die vorausgehend angezogene Talmudangabe erweist sich zudem so märchenhaft[1]) ausgeschmückt, daß sie schon um deswillen geringen Glauben verdient. Jonathans Paraphrase ist bereits reichlich mit haggadischen Elementen (Legenden mit moralisierender Tendenz) getränkt, doch der sprachliche Charakter von jenem des Onkelos noch nicht viel verschieden. Eine vortreffliche Ausgabe nach dem cod. des berühmten Tübinger Humanisten Reuchlin veranstaltete Lagarde, Leipzig 1872.

Weit jünger — frühestens dem 6. Jahrhunderte zuzuweisen — sind die anonymen, im übrigen von verschiedenen Verfassern (i. e. Übersetzern und Paraphrasten) herrührenden Targumim zu den bereits oben aufgeführten Kethubîm.[2]) Eine kritische Ausgabe derselben ließ Lagarde schon im folgenden Jahre, 1873, ans Licht treten (Hagiographa chaldaice).

Wie ein erstes und zweites Targum zu Esther, ist zuletzt noch ein erstes und zweites Targum von Jerusalem (targum ieruschalmi I und II) zum Pentateuch zu unterscheiden. Noch der Verfasser des meor énajim, der jüdische Gelehrte Azaria di Rossi (im 16. Jahrhunderte), war der irrigen Meinung, daß das targum ieruschalmi I dem Jonathan, dem Targumisten der Propheten, zugehöre; es wird daher jetzt gewöhnlich unter der Bezeichnung targum Pseudo-Jonathan genannt.[3]) In Wirklichkeit ist seine Abfassung bis ins 7. Jahrhundert herabzurücken, weil sein Inhalt den Sturz des weströmischen Reiches, die Feststellung des jüdischen Kalenders und die Vollendung der babylonischen Gemarah zur Voraussetzung hat.[4]) Als bloßer Auszug aus ihm stellt sich das targum ieruschalmi II. dar. Den Abstand zwischen dem Targum eines Onkelos und jenem des „Hierosolymitaners" charakterisiert Zunz (S. 72) am zutreffendsten so: „Onkelos ist nur zuweilen Ausleger; der Hierosolymitaner nur zuweilen Übersetzer; die Grundlage der Arbeit ist bei diesem der Derusch (Allegorie), bei jenem der Peschat (Literalsinn)."

ad 2) Was für die griechische Kirche die LXX; für die lateinische erst die Itala und sodann die Vulgata; das ist für die syrische Kirche die Peschittho.

---

[1]) Hillel habe 80 Schüler gehabt; 30 von ihnen wären wert gewesen, daß die Schechinah über ihnen gethront hätte, wie über Moses; 30, daß ihrerwegen die Sonne stehen geblieben wäre, wie vor Josue; und nur 20 seien minder bedeutend gewesen. Der bedeutendste unter allen 80 aber sei Jonathan Ben Usiel gewesen.

[2]) Mehrere dieser Targumien wurden fälschlich auf einen R. Joseph den Blinden († 325) zurückgeführt. Näheres s. bei Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin, 1832. S. 65 ff.

[3]) Vgl. z. B. Winer, chaldäisches Lesebuch S. 9.

[4]) Vgl. Zunz a. v. a. O. S. 75 ff.

Aus der Apostelgeschichte ist sattsam bekannt, wie gerade im Umfange des syrischen Reiches die erste heidenchristliche Gemeinde entstand — zu Antiochien am Orontes. Edessa (Osroëne) wurde frühzeitig Sitz eines Metropoliten und einer blühenden Theologenschule. An Abgar, den König zu Edessa, soll nach einer von Barhebräus (= Abulfaradsch) überlieferten Notiz des Jakob von Edessa (vom 7. aufs 8. Jahrhundert blühend) bereits durch den Apostel Thomas ein gewisser Adäus abgesandt worden sein, der im Vereine mit dem Könige für die Übertragung des palästinensischen Kanons ins Syrische (= Westaramäische) Sorge getragen hätte.[1]) Für die frühzeitige Abfassung, wenigstens der Übertragung des Pentateuchs,[2]) noch im ersten Jahrhunderte spricht wohl die Thatsache, daß zur Zeit des heiligen Ephräm einzelne Ausdrücke der Peschittho schon nichtmehr verstanden wurden, weil sie bereits veraltet waren.[3]) Das war im 4. Jahrhundert n. Chr.; denn Ephräm starb 378. Andrerseits hat Schönfelder[4]) dargethan, daß das Targum des Onkelos auch der Torahpeschittho vorausgegangen, so daß die syrische Version jedenfalls der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zugewiesen werden müßte. Wegen der unleugbaren Anlehnung an Onkelos wollte man nun aber den christlichen Charakter des ältesten Peschitthoübersetzers (verstehe vom Pentateuch) in Abrede stellen; sehr mit Unrecht, wie sogar Nöldeke in Zarnckes literarischem Centralblatte 1871 Nr. 49 einräumt, weil man bei solchem Verfahren auch aus dem heiligen Hieronymus — um seines Verhältnisses willen zum hebräischen Texte — einen Juden zu machen genötiget wäre. Von ausgeprägt christlichem Charakter sind zumal die höchst originellen Überschriften zu den Psalmen, z. B. bei Ps. VII, „Bekehrung der Völker zum Glauben und zum Bekenntnisse der Dreifaltigkeit." Einen Beweis der Selbstständigkeit des Übersetzers — trotz ersichtlichen Strebens nach wörtlicher Treue — dürfte man wohl in der von der Regel weit abweichenden Aneinanderreihung der biblischen Bücher zu erblicken haben. So schließt sich an die Torah Job an; dann erst folgt Josue, Richterbuch, die Königsbücher; hierauf die 2 Chronikbücher; die Psalmen, Sprichwörter, Prediger, Ruth, das hohe Lied, Esther, Esdras, Nehemias, Isaias, Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, Jeremias, die Klagelieder, Ezechiel und zuletzt Daniel. Den ersten Druck der alttestamentlichen Peschittho brachte die Pariser Polyglotte (s. §. 60, 1 c); einen besser gesichteten die Londoner Polyglotte (s. §. 60, 1 d). Eine sehr korrekte, handliche Druckausgabe der protokanonischen Bücher in 4° lieferte Lee 1823 über Veranlassung der englischen Bibelgesellschaft; die deuterokanonischen Bücher erschienen 1861, durch Lagarde besorgt, unter dem Titel: libri V. T. apocryphi, syriace, Lipsiae.

---

[1]) Cfr. Wiseman Nic., horae syriacae, Rom 1828. p. 90 sqq.
[2]) Cfr. Perles l. s. c. p. 48.
[3]) Cfr. Wiseman, l. s. c. p. 122 sqq.
[4]) S. dessen gehaltvolle Abhandlung Onkelos und Peschittho, München, 1869.

## §. 59.

## Die Töchterversionen der LXX und V.

1) Als sekundäre Übersetzungen (Töchterversionen) der LXX traten ans Licht:

Außer der §. 57 vorgetragenen Itala:

a) die syrische Übersetzung des Philoxenus (zu Anfang des 6. Jahrhunderts);
b) die aus der Hexapla geflossene syrische Übersetzung des Paul von Tella (in Mesopotamien), 617;
c) eine äthiopische Übersetzung;
d) eine memphitische (= unterägyptische);
e) eine basmurische (= mittelägyptische);
f) eine sahidische (= oberägyptische);
g) eine gothische (des Wulfilas im 4. Jahrhunderte), von welcher nur noch Bruchstücke gerettet worden);
h) eine armenische (des Patriarchen Isaak — aus dem 5. Jahrhunderte);
i) eine georgische (= grusinische) — aus dem 6. Jahrhunderte;
k) eine altslavische = kirchenslavische — durch die heiligen Cyrill und Method, im 9. Jahrhunderte, hergestellt;

2) als Töchterversionen der V. bleiben zu nennen:

a) die angelsächsische Übersetzung — herrührend vom ehrwürdigen Beda, im 8. Jahrhunderte;
b) altdeutsche und mittelhochdeutsche Übersetzungen (die erste vollständige Übersetzung der gesamten Bibel erst von Matthias Behaim 1373);
c) französische Übersetzungen aus dem 11. und 12. Jahrhunderte;
d) ein katalonisches Bibelwerk — noch vor dem 15. Jahrhunderte entstanden;
e) eine englische Übersetzung, wenigstens der Psalmen, aus dem 14. Jahrhunderte;
f) eine polnische Übersetzung, ebenfalls aus dem 14. Jahrhunderte;
g) eine italienische Übersetzung, bereits dem 13. Jahrhunderte angehörig;
h) eine böhmische (= czechische) Übersetzung aus dem Jahre 1410;
i) eine magyarische (= ungarische) Bibel aus dem Jahre 1456;
k) eine holländische Übersetzung aus dem 14. Jahrhunderte; endlich
l) eine dänische Übersetzung aus dem Jahre 1470 etwa.

Man beachte wohl, alle die vorgenannten Übersetzungen der Bibel in die europäischen Landessprachen haben die in der römischen Kirche verbreitete Vulgata zur Grundlage; sie kamen sämtliche vor der Refor-

mation zu stande und, was weiter ins Gewicht fällt, weil fast sämtliche vor Erfindung der Buchdruckerkunst (um die Mitte des 15. Jahrhunderts) ins Werk gesetzt waren, mußten sie durch das so äußerst mühsame Abschreiben Vervielfältigung finden. Gleichwohl waren in nahezu sämtlichen katholischen Ländern Europas — nur Schweden und Portugal (sowie das längst schismatische Rußland) fehlen in der Aufzählung — landessprachliche Handschriften sowohl der ganzen Bibel als namentlich der so äußerst volkstümlichen Psalmen vorhanden, der sprechendste Beweis für die Ungerechtigkeit der Anschuldigung, wie wenn in der Praxis der römischen Kirche die heilige Schrift für die Gläubigen auf den index librorum prohibitorum gesetzt gewesen wäre.

ad 1) a) War und blieb die Peschittho die Vulgata in der rechtgläubigen Kirche Syriens, so wollten hingegen die syrischen Monophysiten — nach einem gewissen Jakob Baradai gewöhnlich Jakobiten genannt, ihre eigene Bibel haben und fertigte deshalb bereits um 508 im Auftrage des Bischofs Philoxenus von Hierapolis dessen Chorepiskopos Polykarp eine Übersetzung aus der vorhexaplarischen Septuaginta an, welche sich keineswegs, wie man bis in die neueste Zeit glaubte, nur auf das Neue Testament und die Psalmen erstreckte, im Gegenteile sich jedenfalls auch auf die Propheten ausdehnte; denn der verdiente gegenwärtige Bibliothekar der Ambrosiana in Mailand, cavaliere Ceriani, entdeckte eine polykarpische, respektive nach dem Auftraggeber zu benennende philoxenianische Version des Jesaias, welche er im 8. Bande seiner monumenta sacra et profana veröffentlichte.

b) Damit nicht zufrieden, ließ der gleichfalls monophysitische Patriarch Athanasius von Antiochien 617 durch den Bischof Paul von Tella in Mesopotamien eine syrische Version der Hexapla herstellen, welche gleichfalls in einem cod. der biblioth. Ambros. nahezu vollständig erhalten ist und in monophysitischen Kreisen geradehin die Vulgata zu werden bestimmt war.[1])

c) Die äthiopische Übersetzung umfaßt nicht nur eine engst an die LXX sich anschmiegende Übertragung der gesamten Bibel, sondern auch noch einige Pseudepigrapha, respektive Apokrypha, so 4. Buch Esdras, Buch Henoch, Himmelfahrt des Isaias. Sie stellt sich in der sogenannten Geezisprache dar, welche bis circa 1300 auch Volkssprache war, jetzt indes nur mehr Schriftsprache ist, da der amharische Dialekt sie verdrängte. Dillmann, Hengstenbergs Nachfolger an der Berliner Universität, ließ bis jetzt in kritischer Bearbeitung den Pentateuch, Josue, Richter, Ruth und die 4 Königsbücher im Drucke erscheinen (Leipzig 1853—71). Früher schon, im 16. und namentlich im 17. Jahrhunderte (s. unter anderm die Londoner Polyglotte §. 60, 1 d), waren die

[1]) Vgl. Haneberg, Geschichte der Offenbarung [4], S. 826. In dem von Ceriani l. c. herausgegebenen Texte finden sich unter anderen auch Baruch und der Brief des Jeremias, mithin sogenannte deuterokanonische Bestandteile.

Psalmen, das hohe Lied und einige der kleinen Propheten auf Grund der Handschriften in den Bibliotheken zu Rom, Paris und London[1]) jedoch nicht immer mit der erforderlichen Genauigkeit publiziert worden.

Die Übertragung selbst weist ins 4. Jahrhundert zurück; Abu Salama (P. Salomon = St. Frumentius) und die neun Heiligen (die Gefährten des heiligen Frumentius) waren nach der Überlieferung der äthiopischen Kirche die Übersetzer der heiligen Bücher (aus dem Griechischen) in die Landessprache. In einer sehr bemerkenswerten Stelle nimmt bereits der heilige Chrysostomus (homil. II. in evang. Joannis) auf die äthiopische Übersetzung bedacht mit den Worten: „Die Syrier und die Ägypter, die Inder, Perser und Äthiopen übertrugen die von diesem (dem heiligen Johannes) vorgetragenen Lehren in ihre Muttersprache und so lernten zuvor ungebildete Menschen sich mit der höchsten Weisheit beschäftigen."

d) Im Pharaonenlande, das um des seltsamen Segmentes seiner Nordküste willen — im Nildelta — von den Phöniziern Ai-gapt = das gebogene Land genannt wurde, woraus die Griechen später *Αἴγυπτος* formten (und hieraus ward weiter durch Abstumpfung Kipti = Kopten — die Bewohner jenes Landes); hatte das Christentum schon unter den Augen der Apostel Wurzel gefaßt. Die Kirche von Alexandrien leitet ihren Ursprung ja auf den heiligen Markus, den Schüler und Neffen des heiligen Petrus, zurück; die natürliche Beschaffenheit des Landes, das in seinem südlichen Teile (in Oberägypten = Thebais) nur eine sehr dünne Bevölkerung nährte, förderte eben hiedurch die Entwicklung des Einsiedlerlebens, die Unterlage für das spätere Ordenswesen. Nachdem hier bereits im 3. Jahrhunderte ein Antonius (251—356) und Pachomius (292—348) als Eremiten erbauten, welche, unkundig des Griechischen, nichtsdestoweniger in den heiligen Schriften wohl bewandert waren; so ergibt sich als notwendige Folge, daß letztere bereits in das Oberägyptische = Thebaische = Sahidische (von Sais) mußten übersetzt worden sein, vermutlich im Laufe des zweiten Jahrhunderts. Die Version in den beiden anderen koptischen Dialekten, nämlich im Basmurischen (Baschmurischen) = Mittelägyptischen und im Memphitischen = Unterägyptischen, wird sich alsbald angereiht haben. Allen drei Gattungen von Übersetzungen lag augenscheinlich die Septuaginta zu grunde. Leider haben sich nurmehr Bruchstücke von ihnen erhalten, wie aus den Handschriften zu Velletri, Oxford, Rom und Paris hervorgeht.

Bruchstücke des Jeremias im Sahidischen gab heraus Mingarelli, Bologna 1785; solche des Daniel — Münter, specimen versionis Daniel.

---

[1]) Besonders reich wurde das brittische Museum an äthiopischen Bibelhandschriften, welche die Engländer 1867 nach ihrem siegreichen Feldzuge gegen den Negus (König) Theodor von Abyssinien an sich nahmen. Aber auch zu Tübingen und Frankfurt a./M. (durch Job Ludolf der Stadtbibliothek daselbst zugebracht) gibt es deren in beträchtlicher Zahl.

copticae, Rom 1786; endlich die Psalmen — Zoëga, Rom 1810 (nach Handschriften des museo Borgiano zu Velletri).[1])

Eben der Genannte veröffentlichte gleichzeitig auch einige Bruchstücke im basmurischen Dialekte, und außer ihm noch ein dänischer Orientalist, Engelberth (fragmenta Basmurico — Coptica V. et N. Testamenti, Hafniae 1811).

Am meisten Beachtung erfuhr die memphitische Übersetzung. Von ihr erschien der Pentateuch, ausgegeben durch David Wilkins, V libri Mosis, Londini 1731; durch Fallet, la version cophte du Pentateuque, Paris 1854; und durch den unermüdeten Lagarde, der Pentateuch kopt., Leipzig 1867;

ferners Job — ausgegeben durch Heinrich Tattam, Oxford 1846, nachdem der nämliche die 12 kleinen Propheten hatte vorausgehen lassen 1836, wogegen die 3 großen Propheten folgten 1852;

Daniel — ausgegeben durch Bardelli, Pisa 1849;

schließlich die Psalmen — ausgegeben durch Ideler, Berlin 1837; durch Schwartze, Leipzig 1843; und durch Lagarde, Leipzig 1875.

e) Bei den Armeniern gelang die dauernde Befestigung des Christentums erst dem heiligen Gregor Illuminator (armen. Lusaworitsch, † nach 325). Nun konnte auch die Übersetzung der im Oriente ja zumeist verbreiteten Septuaginta ins Armenische nicht lange ausbleiben. Wie den Angaben des armenischen Geschichtsschreibers Moses von Chorene[2]) zu entnehmen, war dieser selbst nebst zwei Gefährten von dem armenischen Patriarchen Isaak behufs Erlernung des Griechischen nach Alexandrien geschickt worden; es geschah das noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Nur bei der Übersetzung des Daniel waren die armenischen Vertenten gleichfalls dem Theodotion gefolgt, ein deutlicher Beweis, daß ihnen der damals schon allgemein rezipierte Text der griechisch-morgenländischen Kirche zur Vorlage diente. Gerade deshalb durften aber auch die deuterokanonischen Bücher in der haikanischen[3]) = armenischen Übersetzung nicht fehlen. Waren auch die ersten Drucklegungen der armenischen Bibel von lateinischen Priestern ausgegangen, so hatten doch gerade armenische Priester, die Mitglieder des im vorigen Jahrhunderte von dem Armenier Mechitar gestifteten Ordens der Mechitaristen (Affiliierte des Benediktinerordens) auf der Insel San Lazzaro bei Venedig eine in der That weltberühmt gewordene Druckerei eingerichtet. Begreiflich, daß ihnen eine möglichst korrekte Druckausgabe der armenischen Bibel eine Herzensangelegenheit war und eine derartige, manche früheren zum Abschlusse bringende Arbeit erschien denn auch 1859.

f) Für die Gothen hatte der leider arianisch gesinnte Bischof Wulfilas

---

[1]) An der via Apia zwischen Rom und Neapel.

[2]) Mosis Chorenensis hist. Armeniae, edidit Whiston, Londini 1736, p. 299 sqq.; p. 313 sqq.

[3]) Die Armenier behaupten, ihr Stammvater habe Haik geheißen; so kommt es, daß haikanisch gleichbedeutend ist mit altarmenisch.

(= Wölfle) † 381 die Septuaginta (und das Neue Testament)[1]) ins Gothische übersetzt. Was an Fragmenten vom Pentateuch, den Esdrasbüchern, Job, Psalmen, Sprichwörtern, den großen und einigen kleinen Propheten sich erhalten, findet man bei H. C. de Gabelentz et J. Loebe: Ulfilas, Vet. (et N.) Testamenti versionis gothicae fragmenta, quae supersunt etc., Lipsiae 1843. Die neueste Gesamtausgabe lieferte Bernhardt, Halle 1875.

g) Die Christen des Kaukasus, die Georgier (oder, wie sie bei den Russen heißen, die Grusier) erhielten nach allgemeiner Überlieferung die Version der Septuaginta in ihrer Landessprache 100 Jahre später als die Armenier, denen sie die Bekehrung verdankten, folglich im 6. Jahrhunderte. Gedruckt wurde die georgische Bibel ein erstesmal 1742 zu Moskau, wobei jedoch der Sirazide und die beiden Machabäerbücher, mangels georgischer Handschriften, aus der inzwischen gedruckten russischen Bibel retrovertiert werden mußten.

h) Als jüngste Übersetzung aus der Septuaginta erscheint die altslovenische[2]) (Übersetzung) der beiden Slavenapostel Cyrill und Method — im 9. Jahrhunderte. Von Mähren aus gelangte sie auch zur Kenntnis der Russen, bei denen sie — vom 12. Jahrhunderte ab — durch willkürliche Änderungen vielfach entstellt ward. (Ein kritisch gesichteter Druck existiert nur von den neutestamentlichen Bestandteilen.)

ad 2) a) Unter den Töchterversionen der Vulgata prangt dem Alter nach an der Spitze

a) die angelsächsische Übersetzung des ehrwürdigen Beda, aus dem 8. Jahrhunderte, von welcher nur noch Fragmente gerettet worden. Erhalten ist noch der Psalter in der Übersetzung des heiligen Königs Alfred d. Gr. († 910), durch den Druck verbreitet von Thorpe, Oxford 1835; die meisten historischen Bücher des Alten Testamentes hatte ein Abt Älfrik im 10. Jahrhundert übersetzt, und sie wurden herausgegeben von Thwaites, Oxford 1699 (Pentateuch, Josue, Einzelnes über Richter und Job).

b) Hinsichtlich der altdeutschen Übersetzungen muß vor allem konstatiert werden, daß die Vermutung, der Dichter des Heliand habe auch das Alte Testament in Angriff genommen, sich bestätiget hat. Außerdem existieren noch Teilübersetzungen des Alten Testamentes und zwar eine hochdeutsche Übersetzung der Psalmen aus der Zeit Karls d. Gr. — aus dem 9. Jahrhunderte — herausgegeben von Schmeller (s. Pfeifer, Germania II, S. 102 ff.); ferners von Notker Labeo in St. Gallen, aus dem 10. aufs 11. Jahrhundert, vide

---

[1]) Der berühmte codex argenteus, eine im 5. oder 6. Jahrhunderte angefertigte Abschrift eines Teiles der Übersetzung des Wulfilas, mit Silber- und Goldtinte (daher auch cod. aureus) auf Purpurpergament geschrieben, enthält nichts Alttestamentliches.

[2]) Das Neuslovenische wird bekanntlich noch in den Bestandteilen des ehemaligen Königreiches Illyrien gesprochen, also in Kärnten, Krain, Görz, Istrien und dem Triestergebiete. Dem altcyrillischen = glagolitischen Alphabet steht gegenüber das neucyrillische oder die Kyrilliza.

Schilter, thesaurus etc.; desgleichen eine niederdeutsche Psalmenübersetzung, ebenfalls aus der Karolingerzeit, herausgegeben von van der Hagen 1818; sodann die Windberger Interlinearversion der Psalmen, herausgegeben von dem Germanisten Graff, Quedlinburg 1839; weiterhin eine paraphrasierende Übersetzung des hohen Liedes von Williram aus Ebersberg in Oberbayern † 1085, neuestens ausgegeben von Seemüller in Straßburg 1878.

Die Weltchronik des Rudolf v. Hohenems (13. Jahrhundert), der sich „von der trüglichen Märe" wandte, da „her in seinen Tagen dicke viel gelogen und die Leute betrogen habe," gibt Genesis, Exodus und die ersten 2 Königsbücher in Reimen. Partien davon edierte Graf Walderndorff (Verhandlungen des historischen Vereins der Oberpfalz und von Regensburg 1874).

Eine niedersächsische Übersetzung der 4 Königsbücher nach einer Oldenburger Handschrift kam heraus durch Merzdorf, 1854.

Allein die erste vollständige Übersetzung der Bibel ins Deutsche verdankt man dem Nürnberger Matth. v. Behaim (1373).[1])

c) In französischer Übersetzung erschienen die 4 Bücher der Könige im 12. Jahrhundert, und zwar im nordfranzösischen[2]) Dialekte, durch den Druck herausgegeben von Leroux de Lincy, 1841.

d) Die Pariser Bibliothek enthält in den codd. manusc. n. 6831—33 eine vollständige katalonische[3]) und eine unvollständige kastillianische Übersetzung des Alten Testamentes, welche beide mindestens über das 15. Jahrhundert hinaufreichen.

e) Als Übersetzer der Psalmen aus der Vulgata ins Englische wird ein Mönch, Richard Rolle zu Hampole † 1349, genannt.

f) Für die heilige Hedwig Jadwiga, die Gemahlin Wladislaw's V. (Jagello) von Polen, wurde 1390 eine polnische Bibelübersetzung hergestellt, von welcher der handschriftlich noch vorhandene Psalter durch Dunin, den Posener Erzbischof, 1834 veröffentlicht ward.

g) Einer italienischen Bibelübersetzung durch den genuesischen Erzbischof Jakob de Voragine, O. S. D. (von Viraggio gebürtig, † 1298) gedenkt der Ordensgenosse Sixtus von Siena in seiner biblioth. sancta, lib. IV^tus.

h) Eine böhmische Psalmenübersetzung existiert noch aus dem Jahre 1396. Von einer Übersetzung der ganzen Bibel ins Böhmische — aus dem Jahre 1410, also lange vor Luther, wenn auch allerdings zur Zeit des Hus — finden sich defekte Exemplare auf den Bibliotheken zu Prag, Leitmeritz und anderen Orten.

i) Der erste ungarische Bibeltext datiert von 1382; einer späteren handschriftlichen Übersetzung aus dem Jahre 1456 durch Ladislaus Báthori

---

[1]) S. Max Müller, Essays, III, S. 18.

[2]) Demnach im langue d'oui, opp. von langue d'oc.

[3]) Also nicht in der eigentlichen lengua Castellana, sondern in einem dem Provençalischen nahverwandten Dialekte.

thut Wallaszky Erwähnung in seinem respectus (Rückblick) literr. Hungariae, p. 75.

k) Unter den holländischen Bearbeitungen der heiligen Schrift mag vor allem der Reimbibel (rymbibel) des Jakob v. Maerlant († um 1300) gedacht werden. Andere Handschriften nennt der Bibelkatalog der Gesellschaft für niederländische Wissenschaft (maatschapij van het neederlandsche letterkunde), Leyden 1829.

l) Eine dänische Übersetzung des Pentateuchs und einzelner historischer Bücher, erst 1480 angefertigt, ließ Molbech abdrucken zu Kopenhagen 1828.[1])

## §. 60.

### Zusammenstellung gedruckter Texte in den Polyglottbibeln; katholische Bibelübersetzungen seit Erfindung der Buchdruckerkunst.

1) Wie es nicht anders gerecht und billig war, stellte sich die wohlthätigste aller Erfindungen, — die Buchdruckerkunst —, welche bekanntermassen einem Deutschen um das Jahr 1450 geglückt war, vor allem in den Dienst „des Buchs der Bücher", der „Bibel"; ihre weiteste Verbreitung zu fördern, mußte ihr die erste und höchste Aufgabe erscheinen. Was seit Origenes nichtmehr versucht worden war und wohl auch unversucht geblieben wäre, eine Zusammenstellung des Grundtextes und der wichtigsten Übersetzungen zum Zwecke kritischer Vergleichung; das ließ sich nunmehr, in Anwendung des neuen Vervielfältigungsmittels — der Presse — verhältnismäßig leicht zustande bringen. Je nachdem nur einzelne Bücher, oder aber ganze Testamente in der angedeuteten Weise behandelt wurden, unterschied man partikulare und hinwieder universale Polyglotten (d. h. vielsprachige Schrifttexte).

Von den Polyglotten der letzteren Art werden wiederum vier als große Polyglotten bezeichnet, nämlich:

a) die Complutenser Polyglotte (von Complutum = Alcala in Spanien), eine Veranstaltung des berühmten Kardinals Ximēnes. Sie trat 1520 ans Licht, in 6 Folianten und ist eine Tetraglotte, welche M., S. O. (= Onkelos) und die V. beider Testamente umfaßt;

b) die Antwerpner Polyglotte, nach ihrem Veranstalter, dem Könige Philipp II. von Spanien, auch Polyglotta regia, sowie nach der Offizin Plantin, in welcher sie gedruckt worden, auch Plantiniana zugenannt. Sie war 1569 vollendet, in 8 Folianten und um eine weitere Übersetzung bis zur Pentaglotte bereichert. Sie enthält

[1]) S. über all' diese vorgenannten handschriftlichen Übersetzungen in den Landessprachen Reuß, Eduard, Geschichte der heiligen Schriften[5], 1874, S. 206 ff.

nämlich nicht nur auch die übrigen Targumim (und den griechischen Grundtext des Neuen Testamentes), sondern auch die Peschittho (syrische Übersetzung) des Neuen Testamentes;

c) die Pariser Polyglotte, auf Kosten des Advokaten, späteren Abbé le Jay mit splendidester Ausstattung ins Werk gesetzt, war 1645 in 10 Folianten zum Abschlusse gediehen. Sie ist eine Heptaglotte, soferne hier außer der Peschittho beider Testamente auch noch der samaritanische Pentateuch und eine (teilweise) arabische Übersetzung (eines Unbekannten) hinzutrat;

d) die Londoner Polyglotte, unter Verantwortlichkeit des Brian Walton zustande gekommen, deshalb auch die Walton'sche Polyglotte geheißen. Sie war zwar bei ihrem Erscheinen — 1657 — in 6 Folianten zusammengedrängt, indes gleichwohl eine Enneaglotte; denn in ihr wurde das vorhandene Material nicht allein um die weniger wertvollen Targume von Jerusalem, sondern auch um die äthiopische Übersetzung der Psalmen, des hohen Liedes (und des Neuen Testamentes), sowie um eine persische Übersetzung des Pentateuchs (und der Evangelien) vermehrt.

Somit leiten drei von den vier großen Polyglotten auf katholische Urheberschaft zurück, sicherlich ein weiterer Beweis, daß die katholische Kirche die Pflege des Bibelstudiums vor wie nach der Reformation gebührend wahrnahm.

Zu beklagen bleibt jedoch, daß katholischerseits nicht auch eine bequeme Handpolyglotte in Angriff genommen ward; die von den Protestanten Stier und Theile bis jetzt in dritter Auflage (Bielefeld 1875) ausgegebene Polyglottenbibel zum Handgebrauche läßt leider die Peschittho vermissen; sie gibt M., S., V. und die deutsche Übersetzung Luthers. Von dem beregten Mangel abgesehen, erweist sie sich jedoch überaus praktisch.

2) Aber nicht allein für die Drucklegung und beziehungsweise Zusammenstellung der bereits vorhandenen Schrifttexte war man in kirchlichen Kreisen unter Aufbietung reicher materieller und scientivischer Hilfsmittel eifrigst bedacht. Parallel damit lief das ununterbrochene Bemühen, entsprechend der den lebenden Sprachen eigentümlichen Fortentwicklung durch stetig erneuerte Übersetzungen der Schrift in die Landessprachen das Verständnis derselben auch dem gläubigen Volke zugänglich zu erhalten.

So gab es in ober- und niederdeutscher Sprache — geraume Zeit vor Luther — eine beträchtliche Anzahl gedruckter Bibelübersetzungen.*) Doch auch aus Spanien, Italien, Böhmen, Holland, Frankreich liegen katholische Bibeldrucke in den Landessprachen vor und zwar gleichfalls sämtliche aus dem fünfzehnten Jahrhunderte.

---

*) Nur das erfordert die Gerechtigkeit zuzugestehen, daß keine dieser Bibeln in formeller Hinsicht den Volkston so zu treffen wußte, wie die Übersetzung Luthers.

Aus Polen und Flandern folgten solche nach im Verlaufe des 16. Jahrhunderts, während in Deutschland zur selben Zeit besonders die Bibeln von Dietenberger und Johannes Eck, dem bekannten Gegner Luthers, sich weiter Verbreitung erfreuten.

Im 17. Jahrhunderte gesellten sich in Deutschland hinzu die Übersetzung von Ulenberg (Köln 1630), ebendieselbe verbessert durch Mainzer Jesuiten (1661).

In Frankreich begann in demselben Jahrhunderte Marolles die Bibel neuerdings in die Landessprache zu übersetzen; wenn seine Arbeit unterdrückt wurde, so lag die Ursache keineswegs an einer Voreingenommenheit gegen die heilige Schrift in der Landessprache, sondern ausschließlich an den Mängeln, welche seiner Übersetzung selbst anhafteten.

Calmets Unternehmen, zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts, fand überall den verdienten Beifall. Gleichfalls im 18. Jahrhunderte wurde eine portugiesische Bibelübersetzung (von Almeida) zu Goa in Ostindien gedruckt. In Deutschland erschienen zur selben Zeit die Übersetzung des Benediktiners Ehrhard in Wessobrun (1722); die Bibel der Benediktiner in Münster (Cartier) (1751); die sogenannte Hohenlohesche Bibel, gedruckt in Nürnberg 1763; eine Übersetzung der heiligen Schrift von dem Josephiner Wittola (Wien 1775); von Weitenauer in 4 Bden. (Augsburg 1774), von dem Kantianer Mutschelle (München 1789), von dem Tegernseer Benediktiner Heinrich Braun († zu München 1792) und von Brentano-Dereser (Kempten 1790). In Italien gelangte zu besonderer Berühmtheit die Übersetzung des Florentiner Erzbischofs Antonio Martini, gedruckt zu Turin 1776.

Aus dem gegenwärtigen Jahrhunderte endlich bleiben an deutschen Bibelübersetzungen hauptsächlich zu verzeichnen die Leistungen des vormaligen Benediktiners Leander van Ess (Altes Testament, Nürnberg 1819; Altes und Neues Testament, Sulzbach 1840 in 3 Teilen); des Dompropstes Dr. v. Allioli (als der bayerische Hieronymus gefeiert) — in zahlreichen Ausgaben, die erste München 1836); der Professoren Loch und Reischl, in 4 Bden., Regensburg 1851—66.

Lange bevor die englische Bibelgesellschaft (erst 1804 gegründet) ihre allerdings erstaunliche Thätigkeit für Übertragung der heiligen Bücher in alle lebenden Sprachen der Welt entfaltete, hatte Urban VIII. bei der schon von seinem Vorgänger Gregor XV. eingesetzten Propaganda eine Druckerei errichten lassen 1627, welche bis zur Stunde demselben Zwecke zwar mit geringeren Mitteln, aber dennoch segensreicherem Erfolge dient.

Alle diese Thatsachen vereinigen sich zur Bestätigung, daß die Bibel, weil göttliches Wort in menschlicher Form, als das Zentralbuch der Menschheit mit recht anerkannt ist; eben darauf beruht auch die Bürgschaft für die Unvergänglichkeit ihres Wortes (Matth. XXIV, 35, welche Stelle wegen

Lukas XXIV, 27 keineswegs auf das Neue Testament einzuengen, vielmehr auch auf das Alte Testament auszudehnen ist).

ad 1. a) Große Opfer für Herstellung eines korrekten Textes nach bewährten Handschriften brachte der als Staatsmann wie als Kirchenfürst gleich ausgezeichnete Kardinal Franz Ximenes, O. S. Fr. Wie sein Biographe Alvarez Gomez (de gestis Franc. Ximenis, Compluti 1569, lib. II, p. 47) erzählt, habe er die 7 hebräischen Handschriften, welche noch in Alcala de Henares (Provinz Toledo) aufbewahrt werden, um den namentlich für die damalige Zeit horrenden Preis von 4000 Goldgulden[1]) aus verschiedenen Ländern sich zu verschaffen gewußt. An wissenschaftlichen Kräften hatte er für den orientalischen Teil drei jüdische Konvertiten gewonnen: den Arzt Alfons von Alkala, den Paul Coronell von Segovia und den Alfons von Zamora;

für die S. und V. ebenfalls drei Gelehrte: den Anton de Leprija, Demetrius Dukas aus Kreta und den Lopez de Zunniga.

Von 1514—1520 wurde an dem Werke gearbeitet.

Die ersten 4 Bände enthalten die alttestamentlichen Texte;

der 5. Band bringt ein hebräisch-chaldäisches Lexikon; endlich

der 6. Band das Neue Testament.[2])

b) Nachdem von der Complutenser Polyglotte nur 600 Exemplare gedruckt worden waren, gehörte dieselbe schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu den Seltenheiten, und wurde deshalb das Bedürfnis nach einer neuen Polyglotte nur zu bald empfunden. Der Buchdrucker Plantin zu Antwerpen hatte den Gedanken, eine neue Polyglotte herzustellen, zuerst ins Auge gefaßt und den König Philipp II. von Spanien für die Bestreitung der immensen Kosten zu gewinnen verstanden. Einer der größten Gelehrten jener Zeit, der nachmalige spanische Hofkaplan Benedikt Arias Montanus, nahm die wissenschaftliche Leitung in die Hand und reiste im Auftrage seines Souverains nach Antwerpen ab. Von den ihn unterstützenden Gelehrten muß namentlich der Orientalist Masius, der beste Kommentator des Buches Josue, namhaft gemacht werden. Kardinalprimas Granvella in Brüssel hatte auf eigene Rechnung einen Abdruck des cod. vatic. B. (der Septuaginta) beigesteuert. 1569 kam

der erste Band heraus, welcher den Pentateuch enthält;

die folgenden drei Bände lieferten die übrigen alttestamentlichen Bücher, auch die deuterokanonischen und sogar einige apokryphe; dazu auch die Targumim des Jonathan und der Hagiographen;

im 5. Bande folgte das Neue Testament, dieses auch in der syrischen Peschitthoübersetzung;

---

[1]) Der Goldgulden, später durch den Dukaten verdrängt, hatte wenigstens den Wert von 6 M.; also 4000 Goldg. = 24 000 M., nach dem heutigen Courant mindestens = 240 000 M.

[2]) Eine ausführlichere Beschreibung dieser Polyglotte s. bei Hefele, Kard. Ximenes², S. 113 ff.

der 6. und 7. Band brachte eine Menge introduktorischer, archäologischer u. s. f. Abhandlungen, meist aus der Feder des B. Arias Montanus;

der letzte Band wiederholt die einfachen Urtexte der gesamten Bibel mit einer verbesserten Interlinearversion des Sante Pagnino. Schon nach 3 Jahren (1572) war man mit dem Ganzen zu ende gekommen.

Von dieser zweiten Polyglotte wurden nur 500 Exemplare hergestellt, deren zudem eine größere Anzahl auf der Fahrt von den Niederlanden nach Spanien durch einen Schiffbruch zu grunde ging. Sie ist daher noch seltener als die vorausgehende zu treffen.[1])

c) Da aus dem angegebenen Grunde auch die Antwerpener Polyglotte schon zu anfang des 17. Jahrhunderts äußerst selten geworden war, entschloß sich der Kardinal du Perron zu Paris, im Verein mit dem Staatsbibliothekar de Thou daselbst eine dritte Polyglotte ins Leben zu rufen, welche ihre Vorgängerinnen zu überbieten hätte. Zwei gelehrte Orientalen, die Maroniten Sionita und Hesronita, sollten namentlich die neu zu berücksichtigenden arabischen Handschriften einer textkritischen Vergleichung unterziehen. Allein der plötzliche Tod der beiden Patrone des Unternehmens, du Perron † 1617, de Thou † 1618, drohte das bereits Begonnene in Frage zu stellen, hätte nicht der Ehrgeiz einen reichen Laien, den damaligen Parlamentsadvokaten Michel le Jay bestimmt, sein ganzes Vermögen an die Ausführung zu wagen. Außer dem nur kurze Zeit mitthätigen Maroniten Echellensis hatte nunmehr namentlich auch der als Orientalist sehr tüchtige Oratorianer Morinus seine Dienste zur Verfügung gestellt; er nahm insbesondere die Redaktion des samaritanischen Pentateuchs auf sich. Binnen 17 Jahren (1628—1645) war das großartig angelegte, aber leider nicht praktisch durchgeführte Werk (in 9 Bänden und 10 Folianten, da der 5. Band, das Neue Testament, 2 Folianten in sich schließt) zu ende gebracht; aber auch das Vermögen des le Jay war erschöpft. Zwar bot Kardinal Richelieu 100 000 Kronenthaler, um dem Werke seinen Namen geben zu dürfen; doch le Jay ließ sich nicht darauf ein. Er blieb lieber arm und trat zuletzt noch in den Priesterstand, von Ludwig XIV. mit dem Titel eines Staatsrates belehnt und durch eine kleine Pfründe entschädiget. Noch vor seinem Tode (1675) mußte er sehen, daß viele Exemplare seiner Polyglotte als Makulatur eingestampft wurden, weil der von ihm geforderte hohe Preis den Absatz ungemein erschwerte. Auch war es ein besonders schwerwiegender Fehler, daß die sixtinische Ausgabe der S. und die klementinische der V. unberücksichtiget geblieben waren.

d) Ein zweites Anerbieten, welches dem le Jay seitens der Engländer gemacht worden war, ihm um die Hälfte des Angebotes 600 Exemplare der Pariser Polyglotte abzukaufen, hatte der verblendete Mann gleichfalls zurückgewiesen. So entschlossen sich denn die Engländer, selbst eine Polyglotte an-

---

[1]) Ein Exemplar bewahrt auch die Kreisbibliothek in Regensburg.

zulegen — und mit ſo glänzendem Erfolge führten ſie dieſes ihr Vorhaben aus, daß der Franzoſe Richard Simon der Londoner Polyglotte unbedenklich die Palme zuerkennt.[1]) Der Unternehmer, ſelbſt ein Gelehrter, namens Brian Walton († 1661 als Biſchof von Cheſter), wußte ſich mit den bewährteſten Forſchern, wie Castle (= Castellus), Clarke, Usher und anderen in Verbindung zu ſetzen; durch eine zuvor eröffnete Subſkription hatte man der Gefahr eines nachträglichen Defizits vorgebeugt.

1657 erſchien der 1. Band, 1669 die zwei letzten Supplementbände. Walton hatte demnach die Vollendung nicht mehr erlebt; auch einer der Hauptmitarbeiter — Castle — hatte ſich die Erblindung zugezogen, da er von Beginn der vorbereitenden Arbeiten an bis zum Schluſſe, von 1652—1669 — alſo volle 17 Jahre täglich 18 Stunden lang beſchäftiget geweſen ſein ſoll.

In den Wettkampf der Spanier, Franzoſen und Engländer um Herſtellung der beſten Polyglotten waren die Deutſchen nicht eingetreten. Sie begnügten ſich damit, durch Auszüge aus den großen — kleinere, im ganzen wenig bedeutende Polyglotten herzuſtellen, welche eine eingehendere Beſprechung kaum erheiſchen. Hieher gehört die Heidelberger[2]) Polyglotte aus dem Jahre 1586, ein Auszug aus der polygl. Complut.; die Wolderſche in Hamburg 1596; die Hutterſche in Nürnberg 1599 und die Polyglotte des Reineccius in Leipzig 1713 gedruckt, letztere drei nur Auszüge aus der polygl. Antverp.

ad 2. Die durch die Buchdruckerkunſt ſo außerordentlich erleichterte Vervielfältigung literariſcher Erzeugniſſe reizte manche, wie den Humaniſten Erasmus von Rotterdam, den Sante Pagnino, den Kardinal Kajetan, den Biſchof Auguſtin Steuchius von Gubbio (= Eugubium), den Benediktiner Clarius u. a. die hebräiſche Bibel neuerdings ins lateiniſche zu überſetzen. Indes das vetitum est, post Homerum Iliadem scribere gilt nach der unerreichbaren Muſterleiſtung des heiligen Hieronymus in der Vulgata mehr noch bezüglich jeder künftigen Übertragung des bibliſchen Grundtextes ins Lateiniſche.

Vor 1477 waren 5 undatierte Bibeln in oberdeutſcher (allemaniſcher) Mundart gedruckt worden zu Mainz, Straßburg und Augsburg; im ganzen waren vor Luther überhaupt wenigſtens 15 vollſtändige Bibeln in hoch- und 5 in niederdeutſcher Mundart gedruckt worden.[3]) Zwiſchen 1479 und 1489 gingen z. B. aus der Amorbachſchen Druckerei in Baſel 9 Bibeln hervor und zwar nichtdeutſche.

In Spanien war die Überſetzung des Karthäuſers Bonifaz Ferrer (fälſchlich nach manchen des heiligen Vincenz Ferrer) 1478 zu Valencia gedruckt worden.

---

[1]) Histoire critique d. V. T., Amsterd. 1685 p. 520 äußert er: „en un mot, nous n'avous rien de plus achevé pour la bible, que la polyglotte de Londres."

[2]) Wegen der beigedruckten Scholien des Vatable iſt ſie auch nach dieſem häufig benannt.

[3]) Vgl. den Art. Überſetzungen der Bibel von Kehrein im Supplementbande des Kirchenlexikons, S. 1210 ff.

In Italien war die Überſetzung des Benediktiners Malherbi (auch Malermi) 1471 zu Venedig im Drucke erſchienen.

Eine böhmiſche Bibel war zu Prag gedruckt worden 1478.

Holländiſche Bibeln erſchienen zu Delft 1477 und zu Gouda 1479.

In Frankreich war die durch Petrus Comeſtor (Pierre le Mangeur, von ſeinem literariſchen Heißhunger, womit er die Bücher gewiſſermaßen verſchlang) um 1170 verfaßte historia scholastica durch den Kanonikus Guiart des Moulins als bible historiée ins Franzöſiſche überſetzt worden um 1495; zuvor ſchon hatte er 1487 in 2 Folianten unter dem Titel la grant bible für König Karl VIII. eine franzöſiſche Prachtbibel drucken laſſen, während zugleich die bible pour les simples gens mehrmals aufgelegt wurde.

Im 16. Jahrhunderte wurden gedruckt in Polen eine einheimiſche Überſetzung des Minoriten Hieronymus Leopolitanus (Lublin) 1536 und eine ebenſolche des Jeſuiten Wuyk zu Krakau 1599; in Rußland war früher ſchon, alsbald nach Erfindung der Buchdruckerkunſt, die kirchenſlaviſche Bibel der heiligen Cyrill und Method in ruſſiſcher Verſion zum Abdrucke gebracht worden.

Eine vlämiſche Verſion beſorgten für den Druck die Theologen in Löwen, 1598.

In Frankreich hatte Faber Stapulensis (le Fèvre von Etaples bei Boulogne) um 1530 eine Überſetzung der Bibel in die Landesſprache vorgenommen und dieſelbe in Antwerpen drucken laſſen; allein als Anhänger der Rechtfertigungslehre Luthers konnte der Verfaſſer mit ſeiner Arbeit nicht recht Anklang finden.

In Deutſchland fanden deſto raſchere Verbreitung die Bibeln von Dietenberger J., Mainz 1534, und von Dr. Johannes Eck, Ingolſtadt 1537, welch letzterer das Alte Teſtament aus der Vulgata neuüberſetzte.

Im ſiebzehnten Jahrhunderte war in Frankreich die durch die Löwener Theologen verbeſſerte Überſetzung des Fèvre d' Etaples die meiſt verbreitete.

Eine ungariſche Überſetzung hatte 1626 der Jeſuit Kaldi durchgeführt.

Für die engliſchen Katholiken hatte man zu Douai (in Belgien) 1609 eine Überſetzung mit engliſchen Lettern vorbereitet.

In Deutſchland hatte der Konvertite Kaſpar Ulenberg durch eine neue Übertragung (Köln 1630) ſich verdient gemacht.

Im achtzehnten Jahrhunderte reihten ſich den bereits oben genannten eine portugieſiſche Überſetzung von Antonio Pereira an 1781; eine ſpaniſche von Don Felipe de San Miguel 1793; deutſche Überſetzungen von Salzmann (Luxemb. 1720); von Fleiſchütz (Fulda 1778); von Roſalino (Wien 1786) u. ſ. f.

Endlich im gegenwärtigen Jahrhunderte kommen außer den ſchon genannten Bibeldrucken in Betracht die ſpaniſche Bibel von Amat (1823); die franzöſiſche Bibel von de Genoude 1839; die arabiſche Bibel der Jeſuiten in Beyruth (noch im Erſcheinen begriffen) und in Deutſch-Öſterreich die goldene Bibel von Wurzbach, geradeſo wie die Doréeſche Bibel recht eigent-

lich eine biblia divitum, weil des hohen Preises wegen nur Bemittelten zugänglich — im Gegensatze zu der früheren biblia pauperum.

Diese keineswegs mit dem Anspruche auf Vollständigkeit vorgeführten Thatsachen widerlegen wohl hinlänglich die Anschuldigung, wie wenn die Schrift innerhalb der Kirche ein mit 7 Siegeln verschlossenes Buch sein sollte. Richtig ist nur, daß die Kirche, schädlichem Mißbrauche begegnend, den Laien das Lesen der heiligen Schriften seit längerem einschränkt,[1]) — keineswegs verbietet — wobei sie eben zwischen Laien und Klerikern einen wohl berechtigten Unterschied setzt. Hinsichtlich ersterer aber läßt sich der berühmte Geiler von Kaisersberg, den man sonst so gerne in außerkirchlichen Kreisen als Vorläufer des Reformators gelten lassen will, in diesem Punkte geradezu also vernehmen: „Wir (das Volk) lesen die Bibel und andere Geschrifft und verstanden es nit. Wir hant die kunst nit, daß wir sie künden ußlegen nach rechtem und christlichem Verstand. Es ist fast ein böß Ding, daß man die Bibel zu tütsch druckt, wenn man muß sie gar viel anders verston, weder es do stot, will man im echter recht thun. Ich loß dich (= gebe zu) künden (können) lesen und das du ouch die glosen und ußlegung doby habst, dennoch machst du nit hübsch und guts daruß, du habest dann die kunst erlert, sunst thut es es nit. Die geschrift lert dich es nit, du muaßt die kunst im kopf haben. Wenn du schon ein Fechtbrieff hast, daruß du mag fechten lernen, du kannst darumb nit fechten, du habest es denn gelert von dem Fechtmeister. Hastu schon ein schneidemesser, du bereitst das ledder, du hast nodel und drot, noch kannstu nit schu machen, du habst es denn gelernt. Darum willst du in der Bibel lesen, sich dich für, das du nit verfarst!“[2])

Dagegen ruft die Kirche in Bezug auf die ganze Schrift ihren Priestern zu, was der Ewige in Bezug auf die Torah dem Josue geboten hatte: „Dieses Buch komme nicht von deinem Munde: vielmehr betrachte darin Tag und Nacht, auf daß du halteſt und thueſt alles, was darin geschrieben ist; dann wirst du recht machen deinen Weg und darauf weise sein!“ (Josue I, 8.) Es gibt ja immerhin einige falsche Sprichwörter; aber eines der wahrsten lautet: „Ex scripturis theologus nascitur.“

---

[1]) Die sogenannte regula IV. indicis Pius IV. gestattet das Lesen der Bibel in der Landessprache nur, wenn die Übersetzung approbiert und mit einer Erklärung der leicht mißverständlichen Stellen versehen ist. (Cfr. auch Dekret der Indexkongreg. vom 13. Juni 1757.)

[2]) S. bei Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I, S. 603 ff.

# Alphabetisches Sachregister.


Abdias, Inhalt 238—240. Zeit 240—241. Kein Widerspr. mit Amos 241. Beziehung zu Jonas 243.
Abel, Typus 28.
Abisag, Typus 341.
Abram (Abraham), seine Geschichte 30—32.
Abteilung des Textes in Kapitel und Verse 438; 441—442.
Adam, Typus 27.
Aggäus, Inhalt 384—386; Punktation von II, 8 V. 387; Bedeutung 388—389.
Ägypter, Grundzüge ihrer Religion 34—35.
Aman, 354, 355, 357; seine blasph. Verbindung mit dem Heilande 359 Note 1.
Amos, Inhalt 232—234. Bestätigung durch die Assyriologie 236—237; Wichtigkeit seiner Prophezie 237, 238.
Aod, Beurteilung seiner That 96—97.
Apokryphen, Aufzählung der wichtigsten 430. Urteil über sie 437. Deutungen des Namens 431—432.
Aquilas 444; 445—446.
Aramäische Sprache im Verhältnis zur hebr. 14—17.
Arche, Typus 29.
Asmodäus, Bedeutung des Namens 362; auch Note 2.
Assuerus, appell. Bedeutung 320 Note 1; = Cyaxares I. 320. = Xerxes 354 (auch die Anmerkung); 358—359.
Assyrische Deportierte, deren Ansiedlungsorte 278—279.
Astyages, s. Darius Medus.
Auszug aus Ägypten, dessen Geschichte 37—38.
Authentizität, Erklärung des Wortes 7.
Autorität, zweifache Bedeutung des Wortes 9.

Baal 88.
Baaltis 90.
Babylonische Deportation, ihre Phasen; Schicksale der Deportierten, 302—303.

Balaams Weissagung 46.
Baruch, Bestandteile des Buches und Inhalt 303—305; ein semit. Original vorauszusetzen 307. Erklärungsversuch, weshalb das B. in der heutigen hebräischen Bibel fehlt, 308.
Blutverbot, wiederholt eingeschärft, 40, 64.

Chronikbuch, s. Paralipomenon.

Dagon 91.
Daniel, Scheidung in einen proto- und deuterokan., Inhalt beider 317—321; Authentizität 321—323; Begründung des Wechsels der Idiome 324—325; Bedeutung des Propheten 320—328.
Darius Medus (Astyages = Cyaxares II.), Deutung des Namens 319 Note 2.
David, Geschichte desselben 125—130; Typik 133; Parallelen mit Karl d. Gr. 136—137.
Debora, die Amme der Rebekka, 72.
Debbora 94, 98.
Deuterokanonische Bücher 423—425; in ihnen kein abweichendes Prinzip gegenüber den protokanonischen 427; Schwankungen im kirchlichen Gebrauche bis zum Tridentinum 428—429.
Deuteronomium, Gliederung 47; sein Verhältnis zum Protonomium 51.

Einleitung, verschiedene Namen dafür 1—2.
Ekklesiastes (Koheleth) s. Prediger.
Ekklesiastikus s. Sirach.
Elias 334; Typik 339; Eliasbrief 345.
Eliseus 335; Typik 339.
Esdrasbuch, doppeltes (richtiger Esdras und Nehemias), Inhalt 347—350; Charakteristik des Esdras 349; Verfasserfrage 350—351; liturgische Verwertung 352. Drittes und viertes Buch Esdras (apokryph) 432; fünftes Buch Esdras (apokryph) 433.
Estherbuch, seine deuterokanonischen Bestandteile 354; Verfasser 355—356; der LXX-Text älter als der masoreth. 356—357, auch Note 2; Bedeutung des Buches 358. 359—360.
Exodus, Gliederung 34.
Ezechiel, Inhalt 309—313; Echtheit von c. XXVII und den letzten 9 Kap. 314—315; eigentümliche Wortbildungen 316; Wichtigkeit 315—316.

Gedeon 98 ff.; symbol.-typ. Bedeutung 105.
Genesis, Gliederung derselben 25.
Genesis, kleine (apokryph) = Jobiläen 434.
Graeco — Venetus, 448—449.
Grundtexte, hebr. (Formalien) 437—439.
Grundtexte, aramäisch (Formalien) 439.
Grundtexte, hellenistische (Formalien) 439—440.

Habakuk, Inhalt 280—281. Der Verfasser des Buches nicht identisch mit Daniels Zeitgenossen 281. Bedeutung des Buches 282—283.
Habrach = Damaskus, Deutung des Namens 392, Note 1.
Handschriften, hebräische, 438. 443.
Handschriften, griechische, 448.
Hellenistische Sprache im Verhältnis zur hellenischen 17—20.
Henochbuch (apokryph) 433.
Hexaëmeron, gegenübergestellt den Resultaten der Naturwissenschaft 25—26.

Hexapla des Origenes 447.
Himmelfahrt des Isaias (apokryph) 434.
Himmelfahrt des Moses (apokryph) 436—437.
Hohes Lied, Gliederung 169; allegorisch-prophetische Deutung 169—178; Verteidigung der salomonischen Autorschaft 178—179; der verschiedenen Auffassungen des Liedes 180, 182—184.
Huzzab (Ninive), Deutung des Namens 275, Note 1.

Jahel, Typik 109.
Jahreswochen (bei Daniel) 320—321.
Jakob, der Patriarch, 32—33.
Jephte's Gelübde, 99—100.
Jeremias 1) Weissagebuch;
2) Klagelieder — Inhalt beider 288—295; Authenzie 295—297; Integrität 297—298; Textesvarianten in größerer Zahl 300—301; Bedeutung 299—300; 301—302.
Jesus, der Hohepriester, 348.
Integrität, nähere Begriffsbestimmung 8—9.
Job, Gliederung 198—199; summarischer Inhalt 200—205. Abfassung durch Asaf, einen Zeitgenossen Salomons 206. Textesvarianten 209—211. Dogmatisch-ethische Bedeutung 209, 211—212.
Joel, die Heuschreckenvision 226—227; Zeit des Verfassers 227—229. Deutung des Namens 229, auch Note 3. Die Naturverklärung bei der ersten Ankunft des Messias 229—230. Liturgische Anwendung 231.
Jonas, Geschichte desselben 243—246. Charakteristik 247. Typisch-moralische Bedeutung 248—249, 250. Parallele zu Elias 249.
Joseph, der ägyptische 33.
Josue, Gliederung des Buches 72—73. Typische Beziehungen zwischen Buch Josue und Apostelgeschichte 73—76. Gründe für die Abfassung durch Josue 78—79. Gründe für die einheitliche Abfassung des Buches 80—82.
Isaak, der Patriarch, Charakteristik 32.
Isaias, Inhalt des Buches 258—268. Zurückweisung der Hypothese eines Deuteroisaias 269—270. Bedeutung des Propheten 271—273.
Itala, älteste lateinische Übersetzung der Bibel, 449—450; 451—454.
Judith, Inhalt 368—370. Historische Situation 370—372. Verteidigung der Geschichtlichkeit 373, auch Note 2. Bedeutung des Buches 373—374.

Kainiten, deren Genealogie gegenüber den Sethiten 28.
Kanon, der palästinensische und alexandrinische, 422—423; 425—427.
Könige, die ersten zwei Bücher derselben, Gliederung 121—122; liturgische Verwendung 133; sprachliche Eigenart 134.
Könige, die letzten zwei Bücher, Gliederung 332; mutmaßlicher Verfasser Jeremias 337; liturgische Verwertung 339; Chronologie derselben im Verhältnis zur Profangeschichte 340.
Kultur der Phönizier 92—94.
Kultus der Phönizier u. s. f. 86—92.

Leviratsehe 49, 112—113.
Levitikus, Gliederung 39.

Machabäer (Hasmonäer), Erklärung des Namens 377.
Machabäer 1. und 2. Buch, ihr inhaltliches Verhältnis zu einander 375—376. In-

haltsangabe überhaupt 377—379. Die Verfasser der beiden Bücher 380. Lösung von Widersprüchen 381 ff. Bedeutung 383.
Machabäer, 3. und 4. Buch (apokryph) 435.
Malachias, Inhalt 396—398. Eucharistische Deutung von I, 11 S. 399. Bedeutung überhaupt 400.
Masorah s. Punktation.
Melchisedech, der chamit. Priesterkönig segnet Abraham, ein erstes katholisches Moment in Israels Volksgeschichte 31.
Merkaba, ihre Deutung 316—317.
Mesastele, 340.
Messianische Weissagungen, Zusammenstellung der wichtigsten 401—402.
Messias, ein doppelter bei den Juden 266, Note 4.
Michäas, Gliederung und Inhalt 250—254. Einheitlichkeit des Buches 256. Textesvarianten 256—258. Beziehung zu Isaias 258.
Moses, Deutung des Namens 35. Bedeutung des Wirkens 72.
Mythische Verflüchtigungen von Gedeon, Jephte und Samson 106—107.

Nachexilische Offenbarungsschriften, allgemeine Charakteristik derselben 329—331.
Nahum, Gliederung 274. Bestätigung durch die Assyriologie 276. Streng nationaler Charakter des Propheten 277. Galiläismen 276—277.
Nebukadnezar, appell. Bedeutung 266, Note 3; appell. Gebrauch im Buche Judith 371.
Nehemias, seine Persönlichkeit 349—350.
Noe, Typus 29.
Numeri, Gliederung des Buches 41.

Offenbarung, Zusammenhang zwischen der vorgesetzlichen, alt- und neutestamentlichen 10.
Oseas, die symbolische Ehe 219—220. Das Alter des Propheten 222. Sprachliche Eigenart 223—225.
Othoniel, 96.

Paralipomenon (Chronikdoppelbuch), Gliederung 341. Ergänzungen zu den Königsbüchern 342—343. Der mutmaßliche Verfasser Esdras 343. Tharsisflotte in Asiongaber gebaut 344 und Anmerkung. Die Tendenzen des Chronisten 345—346. Liturgische Verwendung 346. Jetzige Stellung am Ende des Tnach 347.
Pentateuch, seine Beziehung zu Josue 21—23. Gründe für den mosaischen Ursprung 51—60. Widerlegung der Fragmenten-, Urkunden- und Ergänzungshypothese 60 bis 67. Liturgische Verwendung 68—69. Verlässigkeit des Inhaltes 69—72.
Perioden, die vier großen der alttestamentlichen Offenbarung 12—13.
Peschittho 457, 459—460.
Pfeilschütteln 92.
Poesie, Beschaffenheit der alttestamentlichen, 137—141.
Polyglotten, die Komplutenser 467, 470.
Polyglotten, die Antwerpener 467—468; 470—471.
Polyglotten, die Pariser 468, 471.
Polyglotten, die Londoner 468; 471—472.
Prediger (Ekklesiastes, Koheleth), Inhaltsanalyse 185—186. Unsterblichkeitsglaube 187. Salomon der Verfasser 191—193. Die Hypothese der Unfallshandschrift 193—194. Bedeutung des Buches 195, 197—198.
Prophetentum, die drei verschiedenen Stufen 214. Verhältnis zur Poesie 214—215. Aufgabe der Propheten 215—218.
Psalmen, Gliederung des Psalmbuches und Numerierung der Psalmen 142. Charakteri-

sierung der einzelnen Psalmen 145—150. Die Verfasser 150—152. Die Überschriften 152—154. Liturgische Verwendung 156.
Pseudosalomon. Psalm (apokr.) 435—436.
Punktation des hebr. Textes (Masorah) — die babylonische 441; die palästinensische 438, 441.
Purimfest, seine Veranlassung 354—355.

Richterbuch, seine Gliederung 94. Verfasser wahrscheinlich Samuel 101—102. Chronologie der Richterperiode 103. Parallelen mit der vornikänischen Periode im Christentum 110—111.
Ruth, Gliederung des Inhalts 111. Abfassung durch Samuel 113—114. Einheitlichkeit der Abfassung 115. Typische Bedeutung 117, 118—120.

Salomon, Geschichte desselben 332—333.
Samaritaner, deren Einwanderung durch die Assyriol. bezeugt 352—353.
Samgar 97.
Samson, Geschichte 100 ff. Applikation im moralischen Sinne 105. Typik 108 ff.
Samuel, Geschichte 122—125. Typus 135.
Saul 125—126.
Schilo, Erklärung des Wortes 33.
Schisma. Synchronist. Geschichte des Nord- und Südreiches bis zum Untergange des ersteren 333—336. Akoluthist. Geschichte des R. Juda bis zum babylonischen Exil 336—337.
Schlangenbeschwörung 91 ff.
Seelenwanderung, keine biblische Lehre 398, Note 1.
Septuaginta 443—444. Lucianische Revision 448.
Sirach (Jesus) = Ekklesiastikus, Inhalt 402—405. Abfassungszeit 405—406. Bedeutung des Namens Sira 406—407. Kein Widerstreit mit der Torah 407—408. Ein semitisches Original 408—409; 410—411. Liturgische Bedeutung 409—410. Theoretisch-praktische Wichtigkeit 411—412.
Sonnenstillstand bei Gabaon 75.
Sophonias, Inhalt 284—285. Persönlichkeit 285. Einheitlichkeit der Weissagung 286. Varianten 286—287. Bedeutung 286, 287—288.
Sprichwörter, Inhaltsübersicht 157 ff. Verfasser Salomon 164—165. Textesvarianten 167. Dogm.-ethisch-archäologische Wichtigkeit 167—168.
Strafwunder in Ägypten, innere Begründung derselben 36—37.
Symmachus, 444, 446—447.

Tammuz 90.
Targumim 457, 458—459.
Taxo, ein Befreier der Juden (apokr.) 436.
Testamente der zwölf Patriarchen (apokr.) 434.
Theodotion 444, 446.
Tnach, Gliederung desselben 11.
Tobias, summarischer Inhalt 360—363. Konjekturen über den Fisch 362, auch Note 5; die Amphibolie Raphaels 365—366; die Textesrezensionen 364—365. Bedeutung des Buches 366—368.
Töchterversionen der LXX 461.
Töchterversionen der V. 461—462.
Trinitätsdogma, seine Bedeutung für das Verhältnis zwischen Gott und Welt 420—421.

Übersetzungen der heiligen Schrift (A. Testaments) in den Landessprachen vor Erfindung der Buchdruckerkunst 462—467; nach Erfindung derselben (gedruckte Übersetzungen) 468—474.

Vulgata des heiligen Hieronymus 450, 454—456.

Weisheitsbuch, Inhalt 412—415. Ort und Zeit der Abfassung 415—416. Das Buch lehrt weder Präexistenzianismus, noch Ewigkeit der Materie 416—417. Original griechisch 418; aber Hebraismen 419. Liturgische Wichtigkeit 418—419. Hypostasierung der Weisheit und des Geistes 420.

Zacharias, Inhalt 389—393. Kein Deuterozacharias 394. Bedeutung 395—396.
Zorobabel, heißt auch Sassabasar. Deutung des Namens 347, Note. Thätigkeit 348.
Zug in der Wüste (vom Sinai nach Kanaan) 41—47.

---

## Nachtrag.

Ungeachtet sorgfältiger Korrektur sind mehrere störende Druckfehler stehen geblieben:

S. 38 lies statt Hokob — Hobab.
„ 47 „ „ c. XI (das Königsgesetz) — c. XVII.
„ 176 „ „ servari — servavi.
„ 181 „ „ Akilas — Akylas oder Aquilas.
„ 192, Note 1 lies statt Erwald — Ewald.
„ 202, „ 2 „ „ 1. Timoth. II, 4 — 1. Timoth. IV, 2.
„ 204, „ 3 „ „ p-ehe moü-pehemoü — p-ehe-moü = pehemoü.
„ 222, „ 1 „ „ Sooder — So oder u. s. f.
„ 306 lies statt X, 10, 14 — I, 10, 14.

BS1174 .S32
Einleitung in die kanonischen Bucher des
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00061 4117